

ACCADEMIA



REVUE
DE LA SOCIÉTÉ MARSILE FICIN

ACCADEMIA

REVUE DE LA SOCIETE MARSILE FICIN

Comité d'honneur

Eugenio Garin, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento
Marc Fumaroli, de l'Académie Française, Collège de France
Cesare Vasoli, Università di Firenze, Accademia dei Lincei

Comité scientifique

M. J. B. Allen, UCLA
Philippe Hoffmann, Ecole Pratique des Hautes Etudes
Moshe Idel, Université de Jérusalem
Franz A. Janssen, Bibliotheca Philosophica Hermetica d'Amsterdam
Alessandro Magini, Centro Bardi, Vernio
Michel Y. Perrin, Université Paris X, Nanterre

Directeur de la revue: Stéphane Toussaint

Directeur scientifique: Sebastiano Gentile

Co-directeur: Elisabeth von Samsonow

Rédaction: Monique Toussaint, A. Rabassini, B. Gentile

Le contenu des articles publiés dans cette revue n'engage que la responsabilité de leur auteur.

Numéro INPI 98/757787.

Numéro d'autorisation du Parquet 990049.

Imprimé à Lucques par San Marco Litotipo - 1999

AVANT-PROPOS

Avec le premier numéro de la revue *Accademia*, la Société Marsile Ficin, fondée à Paris en Mai 1998, réalise le projet ambitieux de consacrer une publication à ce qu'il est convenu d'appeler l'Académie de Florence. A l'instar de cette académie florentine, cénacle informel placé sous l'égide de Marsile Ficin, qui nourrissait un puissant intérêt pour les traditions néoplatoniciennes et hermétiques, *Accademia* offre un creuset intellectuel par sa vision transversale des traditions antiques et modernes.

La Renaissance philosophique du Quattrocento est donc ici la matière principale, avec les disciplines et les *corpus* qui y connurent leur grand renouveau, *Corpus Hermeticum*, *Oracles Chaldaïques*, onirocritique, astrologie, géométrie «théologique», sciences et arts sans lesquels il est bien difficile de prendre conscience d'un néoplatonisme si singulier. Dans la conviction que seule l'étude attentive des sources, des manuscrits, des textes rares puisse contribuer à la connaissance exacte de cette «scène capitale» de la culture européenne, la direction et la rédaction d'*Accademia* proposent donc au Lecteur de découvrir les nouveaux champs d'étude qu'illustrent les travaux menés au sein de la Société Ficin à l'occasion des «Journées Ficin» de l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm, *Ficin et la Doctrine des Anciens I & II* (29 novembre 1997 et 28 novembre 1998: Brigitte Tambrun et Andrea Rabassini), et du Symposium de Vienne «Ficino und die Hypnotheorie der Renaissance» (Wien, 26-27 mai 1998: Cesare Vasoli, Stéphane Toussaint, Moshè Idel, Sergius Koderka, Elisabeth von Samsonow, August Ruhs, Michel Y. Perrin). La réimpression en appendice d'un texte fondamental comme le *De somniis* de Synésios, traduit par Ficin, avec une notice d'Andrea Rabassini, entend fournir une pièce maîtresse au dossier fort complexe, et tout à découvrir, de la littérature onirique à la Renaissance.

Enfin que l'Akademie der Bildenden Künste, organisatrice du Colloque viennois sur Ficin et les Songes, soit ici vivement remerciée de son généreux soutien à la nouvelle revue.

Stéphane Toussaint
Sebastiano Gentile

MARSILE FICIN ET LE «COMMENTAIRE» DE PLÉTHON SUR LES «ORACLES CHALDAÏQUES»

Dans les recherches sur les débuts de la Renaissance, on évoque souvent le nom du philosophe byzantin Georges Gémiste Pléthon. On aimerait mettre en évidence une filiation entre le platonisme byzantin de Pléthon et le platonisme de Marsile Ficin d'autant plus que la revendication d'un tel héritage spirituel apparaît chez Ficin lui-même. Or, les historiens de la Renaissance se montrent généralement un peu déçus de ne pas pouvoir manifestement reconnaître en Pléthon l'une des sources importantes de Ficin. Pléthon est surtout connu pour avoir été au point de départ de la polémique concernant la supériorité de Platon sur Aristote. Mais il est vrai qu'à l'époque de Ficin, l'influence du *syllabus* de Pléthon composé en 1438, le *De differentiis*, s'est diluée dans la marée d'ouvrages écrits dans le cadre de cette controverse. Leurs prolixes auteurs, Bessarion par exemple, ont amplifié le fameux débat et l'ont modifié en y ajoutant la question de la concordance entre Platon et l'Écriture. Les commentateurs même les plus favorables à l'idée d'une dette intellectuelle de Ficin envers Pléthon éprouvent des difficultés à trouver des textes de Pléthon repris par Ficin pour étayer leur thèse¹.

Jusqu'à présent j'ai surtout étudié Pléthon dans son contexte byzantin². M. Tardieu avait mis en évidence l'intérêt du *Commentaire* que Pléthon a rédigé sur les *Oracles chaldaïques*³ et j'ai repris ce dossier qu'il a bien voulu me confier. Or, mon travail sur le *Commentaire* de Pléthon m'a amenée à une nouvelle lecture de la *Théologie platonicienne* de Ficin au cours de laquelle j'ai repéré plusieurs passages proprement pléthoniens que Ficin a traduits ou paraphrasés et incorporés dans son ouvrage. Je vais donc d'abord tenter de faire le point de nos connaissances sur les rapports entre les deux platoniciens, et j'essaierai ensuite de montrer pourquoi on peut apporter des éléments nouveaux à ce dossier et ouvrir de nouvelles pistes de recherche.

¹ Voir par exemple l'introduction de S. GENTILE dans MARSILIO FICINO, *Lettere* I, Firenze 1990, pp. XIII-XXXVIII.

² Je prépare actuellement une édition critique de son *Traité des lois*. J'ai commencé par éditer et commenter le *Traité des vertus* de Pléthon, puis sa collection d'*Oracles chaldaïques*, qu'il nomme *Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre* avec le *Commentaire* de Pléthon sur ces *Oracles*; ils sont respectivement parus en 1987 et 1995 dans la collection «Philosophi Byzantini» de l'Académie d'Athènes.

³ Voir M. TARDIEU, «Pletho arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, *Topkapı Serai, Ahmet III 1896*», *Journal Asiatique*, 268 (1980), pp. 35-57; «Pléthon lecteur des *Oracles*», *Métis*, 2 (1987), pp. 141-164.

Bilan sur les relations entre Ficin et Pléthon: Ficin cite Pléthon à plusieurs reprises; il revendique une filiation avec Pléthon qui est, dit-il, «comme un autre Platon»; il possède au moins un manuscrit de ses oeuvres

Ficin cite explicitement Pléthon dans sa *Théologie platonicienne* au premier chapitre du livre XV. Ce chapitre est intitulé «Cinq questions sur l'âme», et la première question est la suivante: «N'y a-t-il qu'un intellect unique pour tous les hommes? – Non». Ficin argumente ainsi: «On dit qu'Averroès, espagnol de naissance, mais de langue arabe, disciple d'Aristote, mais ignorant la langue grecque, a lu les oeuvres d'Aristote, perverties plutôt que 'converties' du grec en une langue barbare. Aussi n'est-il pas étonnant que sur certains points ardu, la pensée d'un auteur si concis lui ait échappé». C'est un fait: le platonicien Pléthon et quelques Grecs des plus qualifiés l'attestent. Chose plus grave: le texte même d'Aristote, en grec, s'insurge contre Averroès. Pléthon, lui, dit qu'Aristote a pensé sans aucun doute que les âmes des hommes sont multiples et immortelles. Il ajoute qu'il ne veut pas altérer les termes d'Aristote, bien qu'Aristote ait altéré ceux de Platon et d'autres philosophes. Telles sont ses paroles»⁴.

Marsile Ficin rappelle ainsi le début d'un ouvrage, le *Traité des différences entre Platon et Aristote* (le *De differentiis*) que Pléthon a rédigé à Florence sur les bords de l'Arno au printemps de 1439⁵. Il fait sans doute aussi allusion à la *Réplique* de Pléthon à *Georges Scholarios. Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote*, rédigée en 1450, qui traite du même sujet puisqu'elle constitue une réponse à la *Défense d'Aristote* de Scholarios (achevée vers 1444)⁶.

Pléthon est une figure majeure de la philosophie byzantine du XV^{ème} siècle. Né vers 1360 à Constantinople et mort à Mistra en 1452, il a reçu une double formation philosophique: d'abord une *paideia* classique — on sait qu'il a fréquenté le savant Démétrius Kydonès qui était un homme d'Etat et un philosophe (Kydonès était un bon connaisseur de Platon mais aussi de Thomas d'Aquin; il était considéré comme un antipalamite et s'est même converti au catholicisme) —; ensuite Pléthon a séjourné à Andrinople, chez un juif, Elisha, qui vivait à la cour du Grand Turc et s'intéressait surtout à la philosophie hellénique, c'est-à-dire païenne. De retour à Constantinople, Pléthon enseigne la philosophie, et à la suite d'une cabale ecclésiastique, l'empereur Manuel II l'envoie à Mistra dans le Péloponnèse, comme conseiller politique auprès de son fils le despote Théodore II. Il effectuera une longue carrière politique et administrative, peut-être judiciaire, à Mistra. A partir de 1427, il devient propriétaire pronôiaire d'un vaste domaine dans le Péloponnèse. Il en est l'administrateur. Il perçoit pour son propre compte la plupart des impôts de ses paysans, et il les gère. En échange il s'engage, avec sa famille, à être fidèle à ses maîtres, c'est-à-dire à l'empereur et au despote de Morée.

Il faut rappeler que Pléthon vit à une époque où l'empire byzantin est en ruines: il reste Constantinople, quelques places fortes de la Mer Noire, quelques

⁴ M. FICIN, *Théologie Platonicienne*, III, éd. R. Marcel, Paris 1970, p. 8-9, (désormais= T.)

⁵ Pour l'édition du texte grec, voir B. LAGARDE, «Le *De differentiis* de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne», *Byzantion*, 43 (1973), pp. 312-343.

⁶ Sur ces dates, voir F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, p. 406.

îles, et surtout une bonne partie du Péloponnèse que les despotes de Morée, qui sont les fils de l'empereur Manuel II Paléologue, vont chercher à reconquérir petit à petit.

Dès son arrivée dans le Péloponnèse, le philosophe envisage des réformes politiques et sociales: elles s'expriment dans deux *Mémoires* où il préconise notamment une redistribution des terres incultes détenues par les grands propriétaires⁷. Il élabore aussi les bases socio-économiques d'une restructuration de l'armée pour assurer efficacement la défense du territoire. L'armée, estime-t-il, doit redevenir nationale: Pléthon s'oppose à l'emploi de mercenaires; mais il sait également qu'on ne peut demander à des paysans de délaisser leurs tâches pour prendre les armes car leur famille serait ainsi menacée par la famine. Il envisage donc de diviser la population en deux parties principales; l'une se consacrera à la production et paiera des impôts qui serviront à entretenir une armée nationale et l'administration, c'est-à-dire les fonctionnaires, les dirigeants qu'il appelle les *archontes*. Ces réformes n'ont pas abouti car Pléthon s'est évidemment opposé aux archontes locaux, les *toparchai*, grands propriétaires terriens⁸.

Pléthon rédige alors un ouvrage volumineux, le *Traité des lois*, qu'il ne destine pas encore à la publication, mais à un petit groupe d'amis et d'élèves choisis, sa confrérie. La partie de l'ouvrage qui concerne les détails de la législation positive a été brûlée dans un autodafé par le patriarche de Constantinople Georges Scholarios Gennade vers 1460-1465⁹, c'est-à-dire après la mort de Pléthon; mais Scholarios a tenu à conserver toute la partie métaphysique qui devait fonder la constitution politique, pour pouvoir justifier son accusation de polythéisme à l'encontre de Pléthon. Ce *Traité des lois* expose en effet avec beaucoup de détails un panthéon extrêmement structuré et hiérarchisé: le monde divin comprend une multiplicité de dieux, et cette multiplicité organisée dépend d'un dieu unique. Le premier éditeur du *Traité des lois*, C. Alexandre, estimait qu'il s'agissait là d'un résumé très simplifié de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Il est vrai que Pléthon tient à restaurer la théorie platonicienne des Idées et qu'il l'interprète plutôt à la manière de Proclus, puisqu'il considère les Idées comme des dieux. On pourrait aussi dire que Pléthon cherche à réintégrer dans le monde divin les hiérarchies angéliques du Pseudo-Denys. Mais pour quelle raison?

En effet, on peut se demander ce qui a bien pu motiver un chrétien byzantin du XVe siècle, à préconiser l'abandon pur et simple du christianisme et le retour à l'hellénisme. A mon avis, les raisons profondes tiennent sans doute à une réflexion d'ordre politique. Il faut se rappeler que traditionnellement, à Byzance, le monde politique humain est considéré comme l'image du monde divin. L'empereur est l'image de Dieu sur terre et les Byzantins ont eu tendance à quasi-diviniser leur administration; on le voit manifestement lorsque l'on étudie les titres des fonctionnaires qui sont souvent très emphatiques, les costumes

⁷ Sur ces réformes, voir F. MASAI, *Pléthon*, cit., p. 66-101; D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée. Histoire politique*, Variorum, London 1975, pp. 175-180.

⁸ Sur toutes ces questions voir D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec*, cit., pp. 146-244, notamment pp. 137-138 et pp. 211-244.

⁹ Voir F. MASAI, cit., p. 393.

officiels, les privilèges dus au rang de chacun des officiers ou des fonctionnaires, notamment dans les *Taktika* (ou listes de préséances byzantines), voire dans l'*Alexiade* d'Anne Comnène.

Or, Pléthon considère que le monothéisme, et surtout le monothéisme trinitaire, n'offre pas un bon modèle pour le monde politique. Le *basileus* peut-il s'occuper personnellement et individuellement de tous ses sujets, les gouverner, les organiser, les protéger? Ne faut-il pas au contraire une vaste administration strictement centralisée, hiérarchisée et bien organisée, qui permette de gouverner efficacement l'empire? En réalité, le panthéon pléthonien doit servir de modèle métaphysique à la société byzantine dont Pléthon envisage la réforme. J'ai essayé de montrer dans un mémoire¹⁰, que le panthéon du *Traité des lois* sert en fait de modèle métaphysique pour régler la répartition des pouvoirs entre d'une part l'administration, c'est-à-dire les fonctionnaires formés à Constantinople dans les écoles de droit, et envoyés en poste dans les provinces, et d'autre part, les archontes locaux qui ont pour rôle d'organiser la production agricole, mais qui, à l'époque de Pléthon, revendiquent des postes de conseillers politiques en principe dévolus à l'administration, ou bien refusent totalement de se soumettre au pouvoir central, cherchant alors à faire sécession, ou à s'allier avec des puissances étrangères contre lui. Voici donc quelles sont les préoccupations de Pléthon. Il était important, avant de se demander comment et pourquoi les Latins en ont fait une figure emblématique, de saisir au préalable sa pensée dans son contexte byzantin. Il faut tout de même noter que cette pensée audacieusement indépendante du christianisme est un moment tout à fait unique dans la philosophie byzantine.

Dans cette refondation de l'hellénisme Pléthon va s'appuyer sur un texte qu'il juge fondamental et originaire (un texte qui serait à la fois révélé et rationnel): les *Oracles chaldaïques*; mais il estime que ces fameux oracles sont improprement appelés chaldaïques, et qu'ils ont en fait été transmis par les mages disciples de Zoroastre. Il leur confère donc une antiquité extrême. C'est à la lumière de ce texte qu'il faudra désormais juger la validité de telle ou telle doctrine, de tel ou tel système philosophique et religieux.

Rappelons brièvement un certain nombre de points bien connus¹¹: en 1438 Pléthon quitte Mistra pour participer au Concile qui se tient à Ferrare puis à Florence. Mais parallèlement au Concile, il est accueilli à Florence par des lettrés italiens qui se regroupent autour de Leonardo Bruni et qui ont été les élèves de Manuel Chrysoloras. Dans ce cercle on commence à traduire Platon en latin. Les futurs auditeurs de Pléthon qui sont les héritiers spirituels de Pétrarque, sont engagés dans une lutte contre l'averroïsme, et ils cherchent dans le platonisme l'occasion d'un renouveau philosophique et spirituel. Pléthon donne des conférences dans ce cercle. Il comble l'attente de ses auditeurs qui lui demandent de mettre en évidence les différences entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote, et de montrer la supériorité de Platon. Il leur donne ainsi des armes pour combattre l'averroïsme en expliquant notamment la théorie des Idées sur laquelle il insiste beaucoup, et la théorie platonicienne de l'immortalité

¹⁰ Ce mémoire, à paraître, est intitulé «Le panthéon de Pléthon d'après le *Traité des lois*».

¹¹ Sur ces questions on pourra se reporter à l'ouvrage de F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, notamment au chapitre intitulé «Rencontres d'Italie».

de l'âme. Pour ses amis italiens et à leur demande, il rédige en 1439 un aide-mémoire, le petit traité dont nous avons parlé précédemment, et que cite Marsile Ficin, le *Traité des différences entre Platon et Aristote*¹². Cet opuscule va être le point de départ d'une polémique bien connue qui occupera plusieurs générations de penseurs grecs et latins sur la supériorité de Platon ou d'Aristote¹³.

Le souvenir que Pléthon a laissé à Florence a été tel, qu'à l'époque où Ficin publie sa traduction des *Ennéades* de Plotin (en 1489-1490), il est encore une figure emblématique et une référence en matière de platonisme: Ficin mentionne Pléthon dès les premières lignes de la première page de sa traduction qui est dédiée à Laurent le Magnifique. «*Magnus Cosmus senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Grecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur philosophum grecum nomine Gemistum cognomine Plethonem quasi Platonem alterum de mysteriis Platoniciis disputantem frequenter audivit; e cuius ore feruenti sic afflatus est protinus, sic animatus ut in Academiam quandam alta mente conceperit*». Ficin explique que Cosme de Médicis, le père de la patrie, à l'époque du concile de Florence, a «souvent» (*frequenter*) écouté le philosophe grec Gémiste surnommé Pléthon, et qui était «comme un autre Platon», discuter des Mystères platoniciens. Cosme en a été comme «inspiré» à concevoir la restauration de l'Académie. Dans la suite du texte, Ficin explique que Cosme choisit un enfant, lui le jeune Ficin, fils du médecin Diotifeci, pour exécuter ce merveilleux dessein, et qu'il le dota de livres et de sciences helléniques. Ficin reçut ainsi les oeuvres complètes de Platon, de Plotin, et d'autres textes de l'école platonicienne. Cosme lui confia la mission de les traduire en latin à commencer par Hermès Trismégiste (1463). Ficin entreprit ensuite la traduction de Platon. On sait que Cosme mourut en 1464, mais, affirme Ficin, «d'en-haut... son coeur de héros, incita l'esprit héroïque de Jean Pic de la Mirandole à se rendre à Florence...». Comme les deux hommes se félicitaient du Platon qui venait «de naître en quelque sorte», Pic transmet à Ficin «le voeu secret de Cosme»: il le convainc de traduire le maître du néoplatonisme.

Ce texte étonnant a été commenté par F. Masai¹⁴, E. Garin¹⁵ et, à sa suite, il a été expliqué par S. Gentile¹⁶. E. Garin montre que Ficin propose dans cette

¹² Sur les rencontres de Pléthon à Florence, voir F. MASAI, *Pléthon*, cit., p. 344.

¹³ W. TAYLOR, (*Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*, Menasha Wisc., 1921- Dissertation de l'Université de Chicago, p. 19) a dressé un arbre généalogique des écrits qu'elle a suscités dans les années suivantes; en voici les principaux jalons: contre le *Traité des différences* de Pléthon, Scholarios rédige une *Défense d'Aristote* (vers 1444, selon F. MASAI, *Pléthon*, cit., p. 406). Pléthon lui répond dans une *Réplique* en 1450 (après le larcin de M. Apostolès en 1449). Il meurt en 1452 presque centenaire. Georges de Trébizonde publie en 1455 un pamphlet antiplatonicien intitulé *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*. Bessarion qui est un disciple de Pléthon (il a fait partie de sa confrérie), devenu cardinal de l'Eglise romaine, répond dans un volumineux ouvrage, *In calumniatorem Platonis*: voir J. MOREAU, «De la concordance d'Aristote avec Platon», *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976, pp. 49-50; F. PURNELL JR., «The theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism», *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1986, t. II, pp. 397-415; E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, ch. V, «Platonismo e aristotelismo: dalla comparatio alla concordia», Napoli 1994, pp. 79-95; J. MONFASANI, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1976.

¹⁴ F. MASAI, *Pléthon*, cit., pp. 327-328 et p. 339.

introduction aux *Ennéades*, une reconstruction des faits et une véritable mise en scène; il s'interroge sur les enjeux profonds de cette demande de filiation de la part de Ficin envers Pléthon. Il s'étonne à juste titre de voir Ficin à un âge avancé, et prêtre depuis une quinzaine d'années, revendiquer l'héritage spirituel du champion du polythéisme, alors que lui-même cherche à concilier Platon et le christianisme, ou plutôt à utiliser le platonisme pour renforcer le christianisme¹⁷. Pléthon, on l'a vu, cherchait à déchristianiser totalement la philosophie et la théologie, et ses oeuvres avaient été largement diffusées en Italie. E. Garin montre que Ficin, en aspirant à une continuité idéale avec Pléthon, cherche à réaffirmer la mission sacerdotale et réformatrice du philosophe et en fait, à promouvoir un Platon théologien qui n'a plus rien à voir avec le Platon du premier Quattrocento, c'est-à-dire avec celui de la recherche libre et ouverte, de la critique socratique des concepts et de l'analyse impitoyable des préjugés.

On peut ajouter que dans cette notice Ficin appelle Pléthon un «autre Platon», (*quasi Platonem alterum*). Il le fait à la suite notamment de Bessarion¹⁸ et de Michel Apostolès¹⁹ qui appelaient déjà Pléthon «un autre Platon» (rappelons que «Pléthon» est un surnom et un synonyme en langue savante de «Gémistos»). Or, Ficin affirme également que Plotin n'est autre que Platon lui-même qui, sous le masque de Plotin, dit ce qu'il n'a pas écrit dans ses dialogues (*Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem*)²⁰. Ficin qui, selon ses propres termes, a en quelque sorte fait renaître Platon en publiant ses oeuvres en latin, peut donc lui-même ainsi s'inscrire dans la ligne des «autres Platon»: Ficin est après Pléthon, et Plotin, un autre Platon. Mais nous reviendrons bientôt sur ces filiations et ces généalogies de philosophes.

Ficin n'a pas connu Pléthon, mais il l'a lu. On sait qu'il possédait l'actuel manuscrit *Riccardianus graecus* 76 qui contient plusieurs oeuvres de Pléthon²¹: *De differentiis*, *Réplique à Scholarios*, *Traité des vertus*, *Traité du destin*, *Oraison funèbre à Hélène*, *Oraison funèbre à Cléopa*; on y trouve également d'autres auteurs: Atticus, fragments d'Eusèbe, *Préparation Evangélique*, XV; Julien, *Discours sur Hélios-roi*; Synésius, *Traité des songes* (traduction latine de Ficin et texte grec).

¹⁵ Dans son article «Ficino e il ritorno di Platone» qui sert d'introduction aux deux volumes de *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Florence, 1986, t. I, pp. 7-8.

¹⁶ MARSILIO FICINO, *Lettere* I, cit., pp. XIII-XXXVIII.

¹⁷ Voir l'Introduction de sa *Théologie platonicienne*.

¹⁸ F. MASAI, *Pléthon*, cit., pp. 306-307: dans sa lettre de condoléances adressée aux fils de Pléthon après la mort de leur père: «depuis ces fameux hommes des premiers temps, la Grèce n'en avait pas enfanté de plus semblable à Platon, pour la science comme pour tout autre vertu, de sorte que si on accepte la théorie de Pythagore et de Platon sur la périodicité régulière de la montée et descente des âmes, on ne refusera pas d'ajouter que c'est l'âme de Platon, obligée de servir par les décrets irréfragables d'Adrastée (de l'Heimarménè: manuscrit B) et de s'acquitter de son retour nécessaire, qui a été envoyée sur terre pour prendre le corps de Gémiste et la vie avec lui».

¹⁹ F. MASAI, *Plethon*, cit., p. 312.

²⁰ E. GARIN, *Il ritorno*, cit., p. 5.

²¹ P. O. KRISTELLER, *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, dans *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, t. I, Florence 1986, pp. 97-98 (pour le contenu du manuscrit et la bibliographie) et p. 161: le manuscrit de Pléthon est mentionné dans la «liste des auteurs utilisés, possédés, copiés ou annotés par M. Ficin».

Comme on le remarque dans l'index grec, au f. 187 v, le manuscrit contenait les *Magika logia* et l'*Exégésis* de Pléthon, mais ils sont perdus. Le manuscrit comporte une souscription au f. 187v, de la main de Ficin: «*Marcilius. Hic liber Marcili Ficini*». Parmi les notes marginales de ce manuscrit, certaines seraient de la main de Marsile Ficin. E. Garin²² a relevé des notes sur la théologie solaire; A. Keller s'est intéressé aux notes marginales du *Traité du destin* qui concernent les rapports entre nécessité et liberté²³. Dans l'état actuel de notre documentation, nous ne savons pas si Ficin possédait des fragments du *Traité des lois* de Pléthon (en plus du chapitre 6 du livre II, intitulé *Traité du destin*), mais, comme on le verra par la suite, il avait très probablement une connaissance directe ou indirecte d'une partie de cette oeuvre.

Ficin a non seulement lu Pléthon, mais il a également traduit les *Oracles des mages de Zoroastre* et les a insérés tout au long de sa *Théologie platonicienne*. Cependant, la traduction littérale de ces *Oracles*, présente à la fois dans l'*Ottobonianus latinus* 2966 et dans le *Laurentianus* 36,35, n'est pas de Ficin contrairement à ce qu'estimait autrefois P. O. Kristeller. Selon Sebastiano Gentile, elle est de Janus Lascaris: ce problème a été longuement discuté par I. Klutstein²⁴.

Pourtant, malgré l'évocation de Pléthon par Ficin dans l'introduction à la traduction latine des *Ennéades*, il n'y aurait, selon P. O. Kristeller, pas grand rapport entre la philosophie de Ficin et celle de Pléthon. Au début de *The Philosophy of Marsilio Ficino*²⁵, il déclare que l'influence directe de Pléthon sur Ficin est moins tangible que ne le laisse supposer la référence explicite de Ficin à Pléthon. P. O. Kristeller reconnaît néanmoins que c'est de Pléthon que vient l'idée exprimée par Ficin, selon laquelle, il y aurait une tradition de théologie ancienne qui aurait débuté avec Zoroastre, et se serait poursuivie avec Hermès Trismégiste, Orphée, Pythagore, Platon et les platoniciens (=les néoplatoniciens).

²² Dans un article intitulé «Per la storia della cultura filosofica del Rinascimento», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 12 (1957), pp. 3-21 et dans «Platonici Bizantini e Platonici italiani», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 11 (1956), p. 356, et n. 17.

²³ A. KELLER, «Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy, I. Marsilio Ficino and Gemistos Plethon on Fate and Free Will», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XX (1957), pp. 363-366. L'auteur essaie de montrer que malgré des positions divergentes entre Ficin et Pléthon, l'argumentation de Ficin est calquée sur celle de Pléthon. En fait je crois que ce n'est pas là qu'il faut chercher la plus grande connivence entre les deux philosophes: Pléthon soutient une thèse strictement déterministe: pour lui, il n'y a pas de liberté humaine, tout est déterminé par les lois naturelles et divines, et Dieu lui-même obéit à la plus grande nécessité; tandis que Ficin, parce qu'il est chrétien, adopte la position des néoplatoniciens qui cherchent à préserver la liberté humaine en conciliant nécessité et liberté: la liberté et la providence qui s'exercent dans le monde divin, s'expriment sous forme de nécessité dans la nature.

²⁴ Dans sa thèse intitulée: *Les traductions latines des Oracles chaldaïques et des Hymnes Orphiques*, Hebrew University Université hébraïque de Jérusalem, 1981, et imprimée sous le titre: *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Firenze 1987; voir notamment la p. 49. En choisissant plusieurs oracles, I. Klutstein compare cette traduction avec la traduction plus libre que Ficin en propose dans sa *Théologie platonicienne*. Cette information a été enregistrée par P. O. KRISTELLER dans «Ficino and his Work», *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, t. I, p. 86 et p. 120.

²⁵ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943, p. 15.

Pour Ficin²⁶, ces théologiens anciens sont les précurseurs du christianisme et ils peuvent le revivifier.

Comme Pléthon, Ficin considère Zoroastre comme le plus ancien théologien. A sa suite, il attribue les *Oracles* (dits chaldaïques) aux mages disciples de Zoroastre. Rappelons que dans l'introduction à sa traduction d'Hermès Trismégiste (1463), c'est Hermès qui apparaît comme le plus ancien théologien et le plus grand des rois (il fait donc figure de législateur ancien), et Ficin traduit Platon «en commençant par Hermès Trismégiste». Platon indique lui-même au début du *Timée* qu'il transmet un savoir venu d'Egypte. Et dans les *Mystères d'Egypte* (I, 1 et 2), Jamblique ne rapporte-t-il pas à Hermès et à ses prêtres égyptiens, la sagesse de Pythagore et de Platon? Ficin pense ainsi qu'Hermès Trismégiste est la source de Platon. Il trouve aussi cette indication chez les Pères de l'Eglise, chez Augustin, Clément d'Alexandrie, et surtout chez Lactance qui considère Hermès comme un théologien ancien et en fait un précurseur du christianisme²⁷. Pour établir la généalogie des théologiens anciens Ficin utilise en outre une liste qu'il trouve chez Proclus²⁸.

La succession des *principes theologiae* va devenir un véritable lieu commun dans l'oeuvre de Ficin²⁹. Mais à partir de 1469, dès la rédaction du *Commentaire sur le Philèbe* (I.17 et I.26)³⁰, c'est Zoroastre qui apparaît en tête de la série. Cette nouvelle liste revient deux fois dans la *Théologie platonicienne* (composée entre 1469 et 1474): en XII, 1³¹ et surtout XVII, 1³². Ici, Ficin donne un détail

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ Voir LACTANCE, *Institutions divines*, I, 5, 1-5, et notamment le livre IV (IV, 6, 4; IV, 9, 3). Sur cette question voir notamment F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago-London 1964, ch. I, pp. 1-19.

²⁸ Voir H. D. SAFFREY, «Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus», *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen-Age et à la Renaissance*, Paris, Vrin reprise, 1987, p. 168 (=76) et pp. 180-182 (=90-92); dans les notes marginales du manuscrit de la *Théologie platonicienne* de Proclus qui lui a appartenu, le *Riccardianus* 70, f. 4 v, 1-12, Ficin inscrit une note sur les origines de la théologie en Grèce: «*Proculus dicit quod quinque fuerunt principes theologiae grecorum: primo Orpheus, a quo Aglaophemus, a quo Pythagoras, a quo Phylolaus, a quo Plato habuit*». Il s'agit d'une combinaison de textes de la *Théologie platonicienne* I, 1 et 5; c'est cette note qui sera citée dans l'introduction de Ficin au *Poimandrès* d'Hermès Trismégiste: «(Trismegistus)... *Primus igitur theologiae appellatus est auctor. Eum secutus Orpheus secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemus, Aglaophemo successit in theologia Pythagoras quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor*». Ce texte, explique H. D. Saffrey, doit être daté au plus tard de 1463. Proclus, dans la *Théologie platonicienne* (I, 5 = éd. Saffrey-Westerink, pp. 25-26), soutient que «toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée: Pythagore le premier avait appris d'Aglaophamos les initiations relatives aux dieux, Platon ensuite a reçu des écrits pythagoriciens et orphiques la science toute parfaite qui les concerne [...]; de fait, Philolaos le Pythagoricien lui aussi a mis par écrit pour nous au sujet de ces deux principes de nombreuses et merveilleuses pensées».

²⁹ Sur les listes de théologiens anciens dans les premiers siècles du christianisme, voir A. J. DROGE, *Homer or Moses*, Tübingen 1989; sur les listes de théologiens anciens à la Renaissance, voir D. P. WALKER, «The *prisca theologia* in France», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17 (1954), pp. 204-259; D. P. WALKER, *The Ancient Theology*, New York 1972.

³⁰ P. 181 et p. 247, éd. M. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Berkeley, Los Angeles, London, 1975. M. Allen (pp. 50-51) corrige ainsi la chronologie de R. Marcel.

³¹ T. II, p. 157.

³² T. III, p. 148.

supplémentaire, Zoroastre est désigné comme «*caput magorum*», le chef des Mages: «Sur ces problèmes, qui appartiennent à la théologie, six grands théologiens autrefois tombèrent d'accord. Le premier, dit-on, fut Zoroastre, chef des Mages; le second, Hermès Trismégiste, prince des prêtres Egyptiens; à Hermès succéda Orphée; aux mystères d'Orphée fut initié Aglaophème; à Aglaophème succéda en théologie Pythagore, à Pythagore Platon qui renferma, développa, illustra dans ses écrits toute leur science». Ficin explique ensuite que les successeurs de Platon se sont répartis en six académies, et que seules deux académies se montrèrent soucieuses de respecter les écrits de Platon. Dans le *De christiana religione* (1474)³³, nous trouvons la même série: «*Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur*».

Mais dans une lettre à Janus Pannonius³⁴ qui doit dater de la même époque, la liste est légèrement modifiée: «*factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis. Vetus autem theologorum mos erat divina mysteria tum mathematicis numeris et figuris tum poeticis figmentis obtegere. Plotinus tandem his theologiam velaminibus enudavit primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit*»³⁵. De même, dans la préface à la traduction des *Ennéades* de Plotin, Zoroastre et Hermès sont chacun considérés comme les tout premiers théologiens, l'un pour les Perses, l'autre pour les Egyptiens; il n'y a donc plus de relation de succession entre eux³⁶.

Nouvelles recherches sur les rapports entre Ficin et Pléthon L'attribution des Oracles à Zoroastre

Comme Pléthon, notamment dans son *Commentaire sur les Oracles*, Ficin, dans la *Théologie platonicienne*, considère Zoroastre comme le plus ancien théologien et attribue les *Oracles* aux mages disciples de Zoroastre. I. Klutstein³⁷ affirme que le lien entre Zoroastre et les *Oracles chaldaïques* est un problème en soi et qu'il n'appartient pas à son étude (elle cherche seulement à établir que la traduction de l'*Ottobonianus latinus* 2966 et du *Laurentianus* 36, 35, n'est pas de Ficin comme le croyait P. O. Kristeller). Afin de comprendre pourquoi Zoroastre revêt cette figure dans l'oeuvre de Ficin, il est pourtant nécessaire de rechercher

³³ Ch. XXII= *Opera*, p. 25= H. D. SAFFREY, «Notes platoniciennes» cit., n. 3, p. 183 (93).

³⁴ Il meurt en 1472; voir *Opera*, p. 871= P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of M. Ficino*, New York 1943, pp. 28-29.

³⁵ Texte cité par H. D. SAFFREY, «Notes platoniciennes», cit., p. 182. Voir Proclus, *Théol. Plat.* I, 1, p. 6: «Ces exégètes de l'épopée platonicienne [...] je tiendrais volontiers que ce furent Plotin l'Egyptien, et ceux qui de lui ont reçu la tradition de cette doctrine, Amélius et Porphyre, et [...] leurs disciples [...] Jamblique et Théodore d'Asiné».

³⁶ M. FICIN, *Opera omnia*, Bâle 1561, vol. II, p. 1537; voir F. A. YATES, cit., p. 15 et n. 1.

³⁷ I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino*, cit., p. 3.

pour quelle raison et dans quel but Pléthon attribue les *Oracles* aux mages disciples de Zoroastre.

Les *Oracles chaldaïques* constituent un recueil d'oracles philosophiques dont seuls des fragments nous sont parvenus. D'ordinaire, on estime (en s'appuyant sur le témoignage de la *Souda* et de Michel Psellos) que l'auteur de ce poème est un certain Julien, dit le Théurge, ou bien deux Julien, le père et le fils, qui vécurent à l'époque de Marc-Aurèle³⁸. E. R. Dodds et, à sa suite, H. D. Saffrey ont remarqué que Michel Psellos, dans une dissertation *Sur la chaîne d'or*, explique que Julien le Père, appelé le Chaldéen (c'est-à-dire, à cette époque, le magicien), conduisait son fils jusqu'à l'époptie, c'est-à-dire à la vision directe de tous les dieux et de l'âme de Platon. Il utilisait alors son fils (comme une sorte de médium) pour interroger l'âme de Platon sur ce qu'il voulait; les *Oracles chaldaïques* seraient les paroles platoniciennes qui sortaient de la bouche de Julien le fils. H. D. Saffrey³⁹ qui accepte cette attribution aux deux Julien, et a réuni tous les textes relatifs à cette question, explique qu'il faut distinguer dans les *Oracles chaldaïques* deux parties: premièrement, des oracles à proprement parler théurgiques et, deuxièmement, une sorte de transposition médioplatonicienne du *Timée* de Platon en hexamètres rédigés dans le style oraculaire; la première partie du poème (à lire dans l'ordre inverse de la collection des Places) serait constituée d'un vieux fonds traditionnel d'oracles de cette forme particulière de la magie que l'on appelle la théurgie, et la deuxième partie des oracles comporterait des révélations sur la doctrine de Platon, obtenues par Julien le Théurge. Les sources byzantines présentent en effet Julien-père à la fois comme un chaldéen (magicien) et un philosophe: H. D. Saffrey propose le scénario suivant: Julien-père, en tant que chaldéen-magicien était dépositaire d'une vieille tradition chaldaïque; mais il était aussi un philosophe platonicien (du II^e s.); il mit en oeuvre les possibilités qu'offrait la tradition chaldaïque pour interroger l'âme de Platon par l'intermédiaire de son fils qu'il utilisait comme un médium. La seconde partie des oracles serait donc constituée de ces nouveaux oracles chaldaïques platoniciens proférés par Julien le fils.

L'attribution des *Oracles chaldaïques* aux deux Julien pose néanmoins des problèmes qui ne sont pas résolus. P. Hadot qui le souligne, estime qu'elle est trop tardive; il se demande aussi qu'elle a été la part exacte du rédacteur. S'est-il contenté, par exemple, de mettre en vers les réponses du médium? P. Hadot, F. W. Cremer et E. des Places, suggèrent qu'il vaut sans doute mieux garder aux *Oracles chaldaïques* leur anonymat. Dès lors, pourquoi ces oracles sont-ils appelés chaldaïques? On peut dire que le ou les rédacteurs, ont voulu les rattacher à des traditions ancestrales révélées par les dieux aux Chaldéens et aux Assyriens; les lettrés de l'Antiquité tardive prisait beaucoup les révélations faites aux peuples sacrés. Mais en fait, ces oracles ne présentent aucun trait proprement chaldéen⁴⁰. M. Tardieu a mis en évidence sur des points très précis, des analogies

³⁸ Voir les documents concernant cette attribution dans H. D. SAFFREY, «Les néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques», *Revue des études augustiniennes*, 27 (1981), pp. 209-225, article repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, pp. 63-79.

³⁹ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁴⁰ Voir P. HADOT, «Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques», in H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978, pp. 703-720, notamment p. 706;

de structure entre la gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques*; il explique que l'on peut considérer Valentin et les *Oracles*, comme appartenant au même état de développement de la pensée-mère platonicienne ⁴¹.

Chez les néoplatoniciens à partir de Porphyre, les *Oracles* sont considérés comme une Écriture révélée; c'est leur Bible (à cette époque, comme le montre P. Hadot, on éprouve le besoin de fonder la théologie sur la parole des dieux). Cet ouvrage traverse le Moyen-Age byzantin et il est redécouvert par Michel Psellos au onzième siècle⁴². Psellos compose un *Commentaire* sur ces *Oracles chaldaïques*, où il cherche à concilier chaldaïsme et christianisme. Au XIV^e siècle, Pléthon découvre les *Oracles chaldaïques* dans la recension de Psellos, il va les déchristianiser et en faire le pilier principal de tout son système philosophique. C'est à l'aide de ce texte qu'il juge fondamental et originel, qu'il va chercher à restaurer un hellénisme non chrétien.

Or, Pléthon estime que ces fameux oracles sont improprement appelés chaldaïques, et qu'il sont en fait bien antérieurs à l'époque de Marc-Aurèle et des deux Julien; il affirme qu'ils ont été transmis par des mages, plus exactement par ceux des mages qui sont les disciples de Zoroastre. Il leur confère donc une antiquité extrême. En ce qui concerne l'attribution par Pléthon des *Oracles* à Zoroastre, on va voir, premièrement, par quels moyens elle s'effectue: on se demandera ce que Pléthon pouvait savoir sur les Chaldéens et sur Zoroastre – par sa culture grecque, mais aussi par le contact qu'il a eu avec son maître Elisha –; deuxièmement, pour quelles raisons profondes et philosophiques Pléthon avait intérêt à attribuer les *Oracles* au sage législateur Zoroastre.

Dans le *Traité des lois*⁴³ Pléthon explique que Zoroastre est le premier des meilleurs guides pour la recherche des vérités premières; il est, parmi les sages et les législateurs, «le plus ancien dont le nom nous soit parvenu»; c'est lui «qui a révélé, avec le plus grand éclat, aux Mèdes, aux Perses, et à la plupart des anciens peuples de l'Asie, la vérité sur les choses divines et sur la plupart des autres grandes questions». Et ses doctrines sont parvenues par de nombreux intermédiaires (dont Pléthon dresse la liste), à Pythagore et Platon⁴⁴. Pléthon

et P. HADOT, «Théologie, exégèse, révélation écriture, dans la philosophie grecque», *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, pp. 13-34.

⁴¹ M. TARDIEU, «La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques», *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden 1980, pp. 194-237: «La réactualisation gnostique des mythes platoniciens par les mythes venus de l'Orient allait servir de modèle à la chaldaïsation du platonisme scolaire».

⁴² Procope de Gaza (au milieu du VI^e siècle) est peut-être l'intermédiaire entre Proclus et Psellos: voir L. G. Westerink, dans E. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 47 et p. 154; Aréthas (milieu IX^e-après 932) semble avoir connu les *Oracles chaldaïques*: voir P. LÉMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 231; on attribue traditionnellement la redécouverte des *Oracles chaldaïques* à Psellos, mais P. Moraux, en étudiant l'un des manuscrits les plus importants d'Aristote le *Paris. gr.* 1853 (milieu Xe siècle), a retrouvé dans les scholies contemporaines du manuscrit trois fragments dont deux inconnus des *Oracles chaldaïques*. Ces scholies ont été étudiées par H. D. SAFFREY, «Nouveaux oracles chaldaïques dans les Scholies du *Paris. gr.* 1853», *Revue de philologie*, 43 (1969), pp. 59-72.

⁴³ PLETHON, *Traité des Lois*, I, 2, p. 31, éd. C. Alexandre, Paris 1858.

⁴⁴ *Ibid.*, I, pp. 31-33 et III, pp. 253-257.

établit donc une relation entre Platon, Pythagore, Zoroastre, et les *Oracles*. Dans la tradition grecque, l'intérêt pour le personnage de Zoroastre s'est manifesté très tôt. J. Bidez et F. Cumont, dans leur ouvrage qui s'intitule *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, ont relevé les textes grecs qui mentionnent Zoroastre et ses rapports avec les Mages, Pythagore et Platon. Ils montrent que les Grecs ont été en contact avec des mages venus d'Orient, et que ceux-ci apparaissent dans la littérature grecque dès le VI^{ème} siècle av. J.C. C'est de ces mages que les Grecs ont appris diverses traditions sur la vie et la doctrine de Zoroastre, et c'est probablement par l'intermédiaire d'Eudoxe que ces doctrines orientales sont parvenues à Platon et à son école⁴⁵.

Or, les sources grecques mentionnent, et parfois confondent plusieurs Zoroastre. M. Tardieu⁴⁶ a mis en évidence trois figures de Zoroastre dans la tradition grecque: 1) le Zoroastre ancien, appelé le Perse (c'est le véritable Zoroastre iranien); c'est celui qui est dit «fils d'Hôromazès», par le *1er Alcibiade* de Platon (122 A); 2) un Zoroastre, roi de la Bactriane, contemporain de Sémiramis; 3) le Zoroastre récent, mage, ou astronome, appelé le Babylonien, l'Assyrien, le Chaldéen ou le Mède, contemporain et maître de Pythagore. Il est clair que Pléthon, lui, parle de l'ancien Zoroastre qui selon Hermodore le Platonicien, Hermippe de Smyrne, et Plutarque, aurait vécu 5000 ans avant la guerre de Troie; mais il lui attribue des caractères du troisième, puisqu'il fait de Pythagore un héritier spirituel de Zoroastre.

Mais les sources grecques suffisent-elles à expliquer pourquoi Pléthon établit une relation entre Platon, Pythagore, Zoroastre, et les *Oracles*? On a vu que Pléthon, après avoir terminé ses études de philosophie, se rend à la «cour des Barbares», c'est-à-dire à Andrinople. Comme l'a expliqué M. Tardieu⁴⁷, il y avait là des Juifs réfugiés d'Espagne, d'Italie, de Grèce, de Syrie et de Perse, qui s'étaient établis auprès du Grand Turc; certains occupaient de hautes fonctions dans la magistrature et l'administration ottomane. Le juif Elisha (= Elissaios), le

⁴⁵ D'après l'ouvrage de J. Bidez et F. Cumont (Paris, 1938), les principaux textes mettant en relation Platon, Pythagore, Zoroastre et les mages, sont les suivants: Zoroastre est mentionné dans le *1er Alcibiade* (122a 1-2). Les enfants des Perses, explique Platon, sont à l'âge de quatorze ans, confiés à quatre maîtres; celui qui a pour réputation d'être le plus sage, leur enseigne la magie (*mageia*) de Zoroastre, fils d'Hôromazès, c'est-à-dire, le culte des dieux (*theôn therapeia*). Diogène Laërce (VIII, 3) rapporte que Pythagore «fut initié à tous les mystères grecs et barbares»; il alla aussi «chez les Chaldéens et les mages» Plutarque considère, dans le *De animae procreatione in Timaeo* (C. 2, 1012 E = VI, p. 155, éd. Bernardakis), que Zoroastre fut le maître de Pythagore. Le Scholiaste de Platon affirme que Pythagore écouta les leçons de Zoroastre (*In Rempublicam* 600 B, éd. Hermann, *Plat. Opera*, t. VI, p. 360). La *Souda*, à l'article «Pythagoras», enregistre la même information. Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore* (12, p. 23, 7, éd. Nauck = p. 41, éd. des Places), affirme qu'à Babylone, Pythagore «rencontra les Chaldéens et en particulier alla trouver Zoroastre». Plutarque, dans le *De Iside* (360 D), situe «Platon, Pythagore [...], à la suite des théologiens anciens». Diogène Laërce (III, 7) mentionne que Platon eut l'intention d'aller trouver les mages. Dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (4, p. 6, éd. Westerink), nous apprenons qu'«après avoir été l'élève de Socrate, Platon alla trouver les pythagoriciens [...]; puis étant allé en Phénicie, il y rencontra des Perses et s'informa auprès d'eux de l'enseignement de Zoroastre».

⁴⁶ «Les gnostiques dans *La vie de Plotin*», dans Porphyre, *La vie de Plotin*, II, Paris 1992, pp. 536 et 542.

⁴⁷ Voir «Pléthon lecteur des Oracles», cit., pp. 142-148.

maître auprès duquel Pléthon séjourne, faisait partie de ce groupe de gens; il était considéré comme un *helléniste* c'est-à-dire un polythéiste ou un païen. G. Scholarios⁴⁸ affirme que c'est cet homme qui exposa à Pléthon «les doctrines concernant Zoroastre et les autres». C'est par «cet homme, juif en apparence, mais à proprement parler païen [...] qu'il acheva de devenir tel qu'il fut», c'est-à-dire un apostat de la religion chrétienne. Or Georges Scholarios dit aussi qu'Elisha avait étudié à la fois les commentaires «arabes et persans» des livres d'Aristote, et grâce à ce renseignement, M. Tardieu a établi qu'Elisha était adepte de la philosophie de l'école de Sohrevardî. Sohrevardî est mort en 1191; mais à l'époque où Pléthon séjourne chez Elisha, son école est très active. Or, Sohrevardî (dans *le Livre de la sagesse orientale*)⁴⁹ affirme que les anciens sages grecs, Platon et avant lui Pythagore, Empédocle et Hermès, sont les héritiers spirituels des anciens sages perses. L'un de ses successeurs, Qotboddîn Shîrâzî (ob. 1295), dans son commentaire sur le *Livre de la Sagesse orientale*⁵⁰, explique que ces Sages perses «sont, par exemple, Jâmâsp, le disciple de Zoroastre, Frashaoshtra et Bozorgmehr, leurs successeurs» et parmi leurs prédécesseurs il cite des rois (Gayômart, Taxmôww, Feyreydûn, Kay-Khosraw), et enfin Zoroastre qu'il faut, dit-il, compter parmi les plus grands prophètes. Pour Pléthon, la doctrine iranienne concorde donc parfaitement avec les sources grecques qui présentent Platon comme le successeur de Pythagore et de Zoroastre. Notons au passage, que Pléthon ne mentionnera pas le nom d'Hermès.

Mais en outre, Sohrevardî distingue d'emblée la doctrine des «Anciens Sages de la Perse», du dogme fondamental des «Mages mazdéens impies». Son commentateur Shîrâzî explique que les «Mages impies» professent une philosophie dualiste affirmant que la Lumière et les Ténèbres sont deux principes primordiaux. Sohrevardî convie donc à distinguer entre les mages dualistes et les disciples de Zoroastre: le mot *majûs* désigne en arabe comme en persan, les adeptes de l'ancienne religion iranienne. De la même façon, Shahrastânî (ob. 1153) dans le *Livre des religions et des sectes*⁵¹, montre qu'il faut distinguer les «mages» qui sont des dualistes radicaux, des «mages primitifs»: Zoroastre appartient à ces «mages primitifs» qui posent l'existence d'un premier principe unique.

Revenons aux sources grecques. Elles mentionnent les «mages disciples de Zoroastre». Or, le mot *magos*, en grec, a deux sens: premièrement, il désigne celui qui pratique la *theôn therapeia*, le culte des dieux; c'est le sens que l'on trouve dans le *Ier Alcibiade* (121e-122a) de Platon⁵²; deuxièmement, il désigne le magicien, il est alors synonyme de *goês* (sorcier). De plus, les textes grecs peuvent distinguer, ou bien confondre, les Chaldéens et les mages. Diogène

⁴⁸ «Lettre à la princesse du Péloponnèse», dans G. SCHOLARIOS, *Oeuvres complètes*, éd. L. Petit-X. A. Sideridès-M. Jugie, Paris 1928-1936, t. 4, p. 162.

⁴⁹ Edition H. CORBIN, Paris 1986, pp. 88-89. Voir aussi H. CORBIN, *En Islam iranien*, t. II, *Sohrevardî et les platoniciens de Perse*, Paris, 1971, 1991, pp. 25-36 (de l'édition de 1991).

⁵⁰ Édité par H. Corbin à la suite du texte de Sohrevardî, Paris 1986, p. 245.

⁵¹ SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes*, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Unesco, Peeters 1986, t. I, pp. 76; 635; 643-644.

⁵² De même, Porphyre, dans le *De abstinence* (IV, 16) fait remarquer que chez les Perses, le mot «mage» est synonyme de «sage».

Laërce (*Prooemium* 6) explique que les Chaldéens s'occupent d'astronomie, les mages du culte des dieux; Porphyre, dans la *Vie de Pythagore* (6), affirme que Pythagore a appris des Chaldéens, les sciences mathématiques et l'étude du ciel; mais que c'est des mages qu'il a appris le rituel des dieux. Pour ces auteurs, le terme «Chaldéens» désigne les savants astronomes et astrologues qui tirent les principes de leur sagesse, de l'étude du bel ordonnancement des astres⁵³; ils réservent le mot «mages» aux prêtres de la religion de Zoroastre. Mais par extension, Zoroastre (en fait, il s'agit du Zoroastre récent et Babylonien) peut apparaître aussi comme le fondateur de l'astrologie et comme le maître des Chaldéens. Cependant, «Chaldéen» peut avoir un sens beaucoup plus large que celui de savant, et désigner le magicien au sens populaire du terme. Zoroastre est alors considéré comme le maître de ce type de «Chaldéens» magiciens. C'est cette image négative de Zoroastre (et de ses mages) qui, par exemple, s'attire les sarcasmes de Lucien dans la *Necyomantia*. Quant aux auteurs chrétiens, ils retiennent l'image d'un Zoroastre créateur de la magie au pire sens du terme.

En fait, c'est certainement grâce à Elisha, adepte de l'école de Sohrevardî, c'est-à-dire de la philosophie de l'illumination (*Isbrâq*), et connaisseur des traditions orientales sur le personnage et les doctrines de Zoroastre, que Pléthon a pu faire la relation entre Zoroastre et ces fameux textes symboliques que l'on appelait jusqu'à lui *Oracles chaldaïques*: il confère une origine zoroastrienne aux métaphores de la lumière et du feu qui, dans les *Oracles*, désignent le premier dieu. C'est sans doute grâce à Elisha qu'il a cru comprendre que les mages chaldéens ne sont pas les premiers dépositaires de la doctrine zoroastrienne, ou que les Chaldéens qui se réclament de Zoroastre ont corrompu sa philosophie. Pour retrouver la pure doctrine des mages de Zoroastre, il faut donc, selon Pléthon, trier dans les *Oracles chaldaïques* ceux qui peuvent remonter à ce qu'il croit être le zoroastrisme primitif.

C'est pourquoi il élimine, de la collection de Psellos, tous les oracles qui concernent les pratiques des magiciens et leur outillage. Les *Oracles* n'étant, pour Pléthon, qu'improprement nommés; de «chaldaïques», il les appelle «magiques» pour indiquer leur origine, en précisant bien, pour le public grec de culture chrétienne, que l'adjectif «magique» ne renvoie pas à la goétie, mais au sens primitif de doctrine des mages, c'est-à-dire des disciples authentiques de Zoroastre. Les oracles ainsi épurés et réattribués, peuvent alors devenir le texte de référence de toute sagesse et de toute réflexion philosophique.

Son entreprise se caractérise donc comme une véritable archéologie du savoir: il a voulu retrouver le texte qui pourrait servir de référence ultime en matière de métaphysique. Mais pour quelles raisons profondes Pléthon avait-il intérêt à attribuer les *Oracles* à Zoroastre? En fait, Zoroastre a, pour un penseur politique comme Pléthon, l'avantage d'apparaître non seulement comme un sage qui reçoit et transmet des révélations divines, mais aussi comme un chef de peuple et un législateur (c'est un caractère que souligne Plutarque qui est l'une de ses sources principales). Comme on le comprend dans les premiers chapitres du *Traité des lois*, la figure de Zoroastre doit reprendre la place usurpée par celle d'un autre législateur, Moïse. Et nous sommes au coeur du problème: dans la patristique grecque, Platon est généralement considéré comme l'héritier, voire le

⁵³ Voir DIODORE DE SICILE, II, 29-30.

voleur de la doctrine de Moïse⁵⁴. Clément d'Alexandrie, par exemple, affirme (*Stromate* V, 29, 3) que «d'une manière générale, Pythagore et ses disciples sont, avec Platon, de tous les philosophes, ceux qui ont fréquenté le plus assidûment le législateur (Moïse)»⁵⁵; citant Numénios, il soutient que Platon est «Moïse en langue attique» (I, 22, 150, 4). Et pour Eusèbe (*Préparation évangélique* XIV, 3, 1), «aussi haut que l'on remonte depuis un temps considérable et, à vrai dire, dès les débuts de l'humanité, les Hébreux avaient découvert la vraie et religieuse philosophie». C'est donc sur ce terrain là que Pléthon va se placer. Il va reprendre le schème proposé par la patristique, mais il va le corriger en adoptant la tactique de Celse (=Origène, *Contre Celse*, I, 16) qui consiste à exclure Moïse de la liste des sages, puisque Moïse, loin d'être le premier sage législateur, n'est qu'un fossoyeur du polythéisme. Réaffirmer que Platon et Pythagore sont les héritiers spirituels de Zoroastre, en passant sous silence Moïse, c'est contester au monothéisme toute légitimité; c'est aussi se donner la possibilité théorique de fonder une législation sur les principes théologiques et métaphysiques du polythéisme primitif⁵⁶.

Marsile Ficin⁵⁷ considère qu'il y a un accord entre Platon et Moïse, et voit dans Pythagore, Socrate et Platon, des précurseurs du christianisme. Il ne connaît pas les raisons pour lesquelles Pléthon a changé le titre des *Oracles*; il ne respecte donc pas toujours strictement la distinction pléthonienne entre mages et chaldéens. Mais pour lui, la liste de Pléthon est fort intéressante parce qu'elle écarte Aristote de la tradition et de la chaîne des théologiens⁵⁸.

Alors que Pléthon dans le *Commentaire sur les Oracles* (et dans la *Réplique à Scholarios*) ne donne qu'une liste abrégée des sages et des législateurs anciens (Zoroastre, Pythagore, Platon et leurs disciples), dans le *Traité des lois* il en donne deux listes développées, l'une au début de l'ouvrage, l'autre à la fin⁵⁹. On remarque dans les deux cas l'absence d'Orphée, d'Homère et surtout d'Hermès (Trismégiste). Orphée est cité deux fois dans la *Réplique à Scholarios*⁶⁰; mais pour être aussitôt classé parmi les poètes qui ont déformé les révélations de la

⁵⁴ Il s'agit d'une célèbre théorie que l'on trouve chez des auteurs juifs dès le II^e siècle av. J. C., puis chez Flavius Josèphe et Philon, elle a été adoptée par Numénios et reprise par les apologistes chrétiens: sur cette question voir notamment A. J. DROGE, *Homer or Moses?*, Tübingen 1989, pp. 35-47; 124-152; 152-167; 168-193; elle a été ensuite véhiculée notamment par Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe de Césarée.

⁵⁵ Voir le commentaire de A. LEBOULLUEC, *Stromate* V, t. 2, S. C. 279, Paris 1981, p. 291 sq.

⁵⁶ Sur la question de l'attribution des *Oracles* à Zoroastre, on trouvera des détails bibliographiques supplémentaires dans *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Edition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker (désormais=P.). *La recension arabe des Magika logia* par M. Tardieu, Athènes-Paris-Bruxelles 1995, pp. 37-47.

⁵⁷ Voir P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943, p. 27.

⁵⁸ Voir la Lettre à J. Pannonius citée par P. O. KRISTELLER, *The Philosophy*, cit., p. 28: «le monde est aux mains des péripatéticiens qui se divisent en deux sectes principales: les partisans d'Alexandre et ceux d'Averroès. Les deux refusent toute forme de religion».

⁵⁹ PLETHON, *Traité des Lois*, cit., 33 et p. 253.

⁶⁰ «Dans l'opinion commune des Grecs dominait cette croyance que 'de Zeus toutes choses ont surgi'; «et aussi ce que je cite d'Orphée, bien antérieur (à Aristide): 'de Zeus, dit-il, toutes choses ont surgi'», éd. B. Lagarde, dans *Byzantion*, 59 (1989), p. 397 et p. 421.

philosophie sur les dieux⁶¹: Pléthon prend acte des attaques des Pères de l'Eglise contre les fables mensongères des Grecs sur les dieux et en rend responsables les poètes (Orphée et Homère).

L'absence d'Hermès Trismégiste pose beaucoup plus de problèmes. En effet, le thème de la destinée de l'âme, de sa descente, de son séjour terrestre et de sa remontée, est traité d'une manière comparable dans les *Oracles* et les traités hermétiques. De plus, comme l'a montré M. Tardieu, le maître oriental de Pléthon, Elisha, était sans doute disciple des *Isbrâqîyûn*; or, Sohrevardî considère bien Hermès comme l'un des théologiens anciens. Il peut donc paraître étonnant que celui-ci ne soit jamais explicitement mentionné par Pléthon.

Dans le *Traité des lois*, et dans la *Réplique*⁶², Pléthon soutient que les Egyptiens eurent bien un législateur ancien, Ménès qui aurait vécu trois mille ans avant Zoroastre. Il connaît Ménès par Hérodote (II, 4 et 99), Diodore (I, 43, 5-6; I, 45, 1-2; I, 89, 3; I, 94, 1-3) et Plutarque (*De Iside* 8 = 354B). Mais il explique que ce législateur ancien ne saurait être considéré comme un sage digne d'estime: selon Plutarque et Diodore, ce roi avait fait abandonner aux Egyptiens la simplicité de leur vie ignorante de la richesse et de l'argent; selon Diodore, il aurait introduit le culte du crocodile. S. Gentile⁶³ qui a étudié cette question, montre que Pléthon accuse en fait Ménès d'être l'instigateur du culte des animaux sacrés. Et pour Pléthon, un législateur qui préconise des rites aussi étranges (*periergous*), mauvais, et qui attirent le ridicule, ne peut avoir établi une saine doctrine.

Les prêtres égyptiens, poursuit Pléthon, ne suivirent donc pas les dogmes de Ménès, mais, explique-t-il dans la *Réplique*, ils adoptèrent principalement les préceptes de Zoroastre; ils eurent, dit-il dans le *Traité des lois*, des préceptes «semblables à ceux de Zoroastre» et les trouvèrent dans leur recherche de la sagesse; ils en tirèrent leur renom, mais ne purent modifier les rites imposés par Ménès pour le culte, car celui-ci leur avait défendu de faire le moindre changement aux lois du pays. Diodore (I, 94,1), la source de Pléthon, rapporte en effet que le législateur Mnévès (=Ménès) a été le premier à convaincre le peuple égyptien de suivre des lois écrites. Pourtant, Diodore (I, 45, 2) et Plutarque (*De Iside* 8= 354 AB) expliquent bien que Tekhnaktis, l'un des ses successeurs fit graver, avec l'approbation des prêtres, une stèle pour condamner le luxe introduit par Ménès. Quel est donc l'intérêt de ce curieux récit et qui sont ces «prêtres égyptiens» qui recueillirent la doctrine de Zoroastre ou qui découvrirent par leur propre recherche une doctrine «semblable à celle de Zoroastre»?

Dans la patristique grecque, et notamment dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie, Moïse est présenté comme le tout premier législateur. Or, Hermès Trismégiste, «prêtre égyptien» et législateur selon Cyrille (I, 41), aurait eu le mérite d'adopter une partie de ses enseignements, et même d'anticiper certaines révélations chrétiennes (I, 43-46). Cyrille cite un fragment hermétique dans lequel le Verbe créateur du Maître de toutes choses est «après lui la Puissance

⁶¹ Voir *Réplique*, cit., p. 421, et *Traité des lois*, cit., p. 29, p. 35 et surtout p. 131.

⁶² *Traité des lois*, cit., p. 252-255; *Réplique*, cit., p. 379.

⁶³ Voir l'exposé détaillé de S. GENTILE, «Le prime traduzioni dal greco di M. Ficino», *Rinascimento*, XXX (1990), pp. 63-68.

première, inengendrée, illimitée; elle a, dit-il, émergé de lui, domine et gouverne les choses créées par lui»⁶⁴. Il en irait de même pour Orphée (I, 46), Pythagore (I, 42) et Platon (I, 40; I, 42-43; I, 45; I, 47), et pour Homère dans une moindre mesure (I, 37). Eusèbe dans la *Préparation évangélique* (IX, 37, 432) dit qu'Artapanus, l'historien juif, démontre qu' Hermès et Moïse sont le même homme. Notons que Ficin cite ce passage dans la *Théologie platonicienne* (XVIII, 1, t. III, p. 183). Pléthon, qui veut refonder le polythéisme, ne peut donc plus faire d'Hermès (dans la mesure où il est couplé avec Moïse) un sage législateur primordial, sous peine d'entraîner avec lui toute la chaîne des anciens sages vers le monothéisme. Utilisant la tactique de Celse, il le passe donc sous silence.

Pourtant il admet que la doctrine des prêtres égyptiens ressemble à celle des disciples de Zoroastre et qu'ils ont joui d'une juste renommée en matière de théologie. Pléthon désigne donc par l'expression «les prêtres égyptiens», Hermès Trismégiste dont la doctrine présente bien une thématique proche de celle des *Oracles*, et les prêtres-philosophes se réclamant de l'hermétisme⁶⁵ (qu'il les connaisse à travers le *De mysteriis* de Jamblique, où plus directement par la lecture de textes attribués à Hermès Trismégiste). Mais pour dégager Hermès et les prêtres Egyptiens, ainsi que les sages grecs, de la tentative de récupération monothéiste, il rattache leur enseignement à la tradition de Zoroastre beaucoup plus ancien que Moïse, que cette tradition ait été transmise aux Egyptiens, ou qu'ils l'aient retrouvée par eux-mêmes⁶⁶. Notons ici que la nuance apportée par Pléthon permet d'expliquer l'hésitation de Ficin qui tantôt fait de Zoroastre le tout premier théologien (suivi par Hermès), tantôt considère Hermès et Zoroastre comme deux-sources primordiales et équivalentes de la théologie ancienne (pour des peuples différents). Mais Ficin, comme Lactance, et Eusèbe associe Hermès à Moïse et réintroduit les deux sages.

On peut se demander quelle est la source de Pléthon lorsqu'il soutient que les prêtres égyptiens conservèrent les rites superstitieux mais adoptèrent d'autres *dogmata*. Jamblique qui introduit son ouvrage sur *Les mystères d' Egypte* en invoquant Hermès, et en se référant à son autorité (I, 1 et 2), cherche à justifier certains rites étranges conservés par les prêtres égyptiens (ceux-ci sont désignés par le narrateur, le prêtre Abammon, comme ses «compatriotes»), notamment des rites concernant les animaux sacrés (*De mysteriis* V, 8). Il s'efforce alors d'en proposer une interprétation théologique dégagée de toute superstition (*De mysteriis* V, 9). C'est donc probablement ces textes que Pléthon utilise.

On comprend désormais pourquoi Hermès n'est pas expressément cité par Pléthon. Mais on peut proposer une raison supplémentaire. A l'hermétisme se rattachent également des ouvrages de magie (au sens populaire du terme). De la même façon qu'il distingue les chaldéens-magiciens, des mages, prêtres disciples de Zoroastre, et se refuse absolument à employer le mot même de «chaldéen», Pléthon distinguerait les magiciens qui se réclament d'un hermétisme populaire, des «prêtres égyptiens» disciples de l'hermétisme philosophique, mais se

⁶⁴ *Contre Julien*, I, 46, éd. P. Burguière et P. Evieux, Paris 1985, p. 199.

⁶⁵ Comparer avec S. GENTILE, «*Le prime traduzioni*», cit., p. 68.

⁶⁶ Sur ces questions de chronologie, voir notamment Eusèbe de Césarée, *Préparation Evangélique*, X, 9 à X, 14; c'est par rapport à ce type de textes que Pléthon prend position.

refuserait à citer le nom d'Hermès trop associé à des pratiques relevant de la superstition. Le récit concernant le mauvais législateur des Egyptiens aurait alors aussi l'intérêt suivant: il permettrait de faire endosser au roi Ménès tous les rites étranges relevant de la magie populaire (*periergus*) et ridicules, autrement dit, le culte des animaux et plus généralement tous les rites conservés mais réinterprétés par les prêtres philosophes, dont parle Jamblique; quant à l'épisode de la contestation de ces prêtres philosophes, il permettrait de rattacher à la doctrine de Zoroastre ce qui relève de l'hermétisme philosophique⁶⁷. Mais hermétisme comme chaldaïsme seraient pour des raisons similaires des notions qu'il est préférable de ne pas employer.

Nouvelles recherches sur l'utilisation des textes de Pléthon par Ficin

Dans la *Théologie platonicienne* Marsile Ficin cite abondamment les *Oracles des mages de Zoroastre*. Et, comme l'a montré Ilana Klutstein, il en donne une traduction assez libre, ce qui lui permet de les intégrer et de les utiliser avec beaucoup de souplesse dans le cadre de sa propre réflexion. Mais en réalité la plupart des commentateurs ont négligé le fait que la collection d'*Oracles* de Pléthon obéit à un classement précis et surtout qu'elle est accompagnée d'un commentaire philosophique qui suit l'ordre des fragments. Pléthon commence par étudier l'itinéraire de l'âme humaine: sa descente dans le corps, son séjour terrestre et sa remontée; il commente très longuement un oracle central sur la nature de l'âme et sur l'élément qui permet la liaison entre l'âme et le corps, c'est-à-dire, le pneuma. Il s'interroge ensuite sur la nature et les fonctions de l'âme humaine: fonction de vivification, fonction irrationnelle (sensation et imagination), fonction rationnelle permettant la connaissance de la divinité et l'amour du divin. L'ouvrage est donc centré sur la question de l'âme humaine. Etant donné son sujet, on comprend que le livre ait intéressé Ficin.

Si les commentateurs de Ficin ont négligé le *Commentaire* de Pléthon c'est probablement parce qu'ils ne disposaient pas d'une édition moderne de l'ouvrage⁶⁸; il aurait fallu le lire dans celle d'Opsopoeus qui date de 1589⁶⁹. En outre, Pléthon chez Ficin n'apparaît pas comme un auteur; son *Commentaire* est, comme les *Oracles*, attribué aux mages. Or, après avoir édité l'ensemble des textes, j'ai remarqué que Ficin a vraiment utilisé à plusieurs reprises le *Commentaire* de Pléthon dans sa *Théologie platonicienne*.

Le lien de l'univers

Dans le recueil des conférences de P. O. Kristeller, intitulé *Renaissance thought and its sources*, édité en 1979 par Michael Mooney, l'essai 8 reprend le

⁶⁷ Pléthon considère le rite comme un simple régulateur de l'imagination; il ne lui attribue aucune efficacité sur les dieux: voir *Traité des lois*, cit., pp. 150-153.

⁶⁸ Seule la version abrégée qui n'est d'ailleurs qu'un aide-mémoire, avait été publiée (par B. KIESZKOWSKI).

⁶⁹ Les éditions suivantes ont progressivement éliminé le *Commentaire* de Pléthon pour ne garder que les *Oracles*.

texte d'une conférence donnée à Venise en septembre 1963; il s'intitule «Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century». P. O. Kristeller y déclare (p. 162) que «certains enseignements fondamentaux du platonisme de Ficin, comme la position centrale de l'homme dans la hiérarchie de l'univers [...], n'occupent apparemment pas une place significative dans le platonisme de ses prédécesseurs byzantins». Mais je crois que cette affirmation mérite d'être réexaminée.

En effet, précisément, pour Pléthon déjà, et c'est l'une des thèses fondamentales du *Traité des lois*, l'homme est le milieu, le centre de l'univers, le noeud, le point de jonction entre la substance immortelle et la substance mortelle, étant lui-même composé d'une âme immortelle et d'un corps mortel⁷⁰. Dans le *Traité des lois* (p. 122), le philosophe explique que Zeus maintient par l'intermédiaire de l'espèce humaine une communauté entre les êtres mortels et les êtres immortels; s'adressant à Zeus dans une «Allocution» (p. 180), il lui dit: (la fonction des dieux du Tartare) «est de prendre nos âmes que Poséidon a créées immortelles, mais pas sans mélange, de les attacher pendant le temps marqué pour chacun de nous, à la nature mortelle, et plus tard de les dégager de ce monde terrestre, de manière à établir, d'après tes lois et sous les ordres de Poséidon, un lien (*sundesmon*) entre les deux parts (*moirai*) distinctes qui composent le monde, la part immortelle et la part mortelle». Il ajoute (p. 182): «tu nous as fait une condition à la fois mortelle et immortelle, qui tient le milieu et sert de lien entre les deux parts (*methorion te kai sundesmon*). Telle est la place que tu as voulu nous assigner dans l'univers». Dans l'«Allocution du soir» (p. 184), il dit aux dieux: «vous nous avez placés en un milieu (*en methoriôi*), entre la nature des êtres mortels et la vôtre qui est immortelle. Vous avez fait de nous une commune limite (*koinon tina boron*) des deux parts (*moirain*) et le lien (*kai sundesmon*) qui les rattache l'une à l'autre»; (p. 194) vous avez mêlé «en nous ce qui semblait incompatible dans les deux parts mortelle et immortelle, d'abord parce que cela vous a paru nécessaire en vue de l'harmonie universelle». Plus loin (p. 250), il affirme que les dieux «ont voulu que les deux parts (*moirai*) de ce ciel, la part mortelle et la part immortelle, s'unissent dans la figure (*schêmati*) humaine qui est placée comme une limite commune (*methoriôi*). En effet, pour être complet et entier, l'univers devait rassembler le mortel et l'immortel, pour qu'au lieu d'être divisé et déchiré, il forme un système réellement un. Car, de même que dans l'univers bien des choses fort différentes entre elles peuvent s'unir grâce à leurs limites communes (*methoriois*), de même les mortels sont unis aux immortels par cette limite commune (*methoriôi*) qu'est l'homme»⁷¹. Pléthon explique que si dans l'homme la partie mortelle restait toujours unie à la partie immortelle, la première deviendrait elle-même immortelle, et l'homme ne serait plus comme il doit l'être la limite commune (*methorion*) de la part immortelle et de la part mortelle: il rentrerait tout à fait dans la classe des immortels. Si d'un autre côté, la nature immortelle ne s'unissait qu'un seul instant à la nature mortelle pour l'abandonner le reste du temps, il n'y aurait plus de limite commune mais seulement une union passagère, et l'harmonie générale serait

⁷⁰ Un article a été consacré à cette question: L. BARGELIOTIS: «Man as *Methorion* according to Pletho», *Diotima*, 7 (1979), pp. 14-20.

⁷¹ J'ai modifié la traduction de l'édition Alexandre.

détruite. Chaque fois que le corps est détruit, les deux parts rentrent dans leur indépendance respective, ce qui se renouvelle indéfiniment pendant toute l'éternité; et Pléthon rattache aussitôt cette théorie à l'enseignement de Pythagore et de Platon ainsi qu'aux sages et législateurs anciens, notamment à Zoroastre.

Dans le *Commentaire sur les Oracles chaldaïques*, (Oracle 11) il énonce la même idée: l'âme humaine peut s'unir à Dieu bien qu'elle soit attachée à ce corps mortel; «elle se glorifie ainsi de l'harmonie, c'est-à-dire de l'union sous laquelle se trouve le corps mortel»; elle en est fière dans la mesure où elle «remplit si bien ses fonctions envers le tout, que, les mortels étant aux immortels unis dans l'homme, le tout est assemblé dans une unique harmonie»⁷².

Or, cette expression de Pléthon, *methorion te kai sundesmon* (limite commune et lien), est tout à fait comparable à celle que Ficin emploie à propos de l'âme qui est selon lui *nodus et copula mundi*. On la trouve au début de la *Théologie platonicienne*: Ficin présente l'âme humaine comme le lien et le centre du monde: «Or, puisque le genre même de l'âme rationnelle, qui obtient le milieu (*medium*) entre ces cinq degrés (c'est-à-dire, pour Ficin, le corps, la qualité, l'âme, l'ange, Dieu), apparaît comme le lien (*vinculum*) de la nature tout entière, régit les qualités et les corps, s'unit à l'ange et à Dieu, nous montrerons qu'il est absolument indissoluble en tant qu'il unit les degrés de la nature, qu'il est le plus élevé en tant qu'il préside à la machine de l'univers et enfin qu'il est le plus heureux en tant qu'il s'insère parmi les réalités divines. Que la condition de notre âme soit telle, que tel soit son être, nous l'établirons [...]»⁷³.

Elle figure aussi notamment dans le célèbre texte du chapitre 2 du livre III⁷⁴, où Ficin établit que la troisième essence, c'est-à-dire l'âme rationnelle est «*nodusque et copula mundi*», le noeud et le lien de l'univers. On trouve à nouveau la même expression, au chapitre 5 du livre V⁷⁵: «si cette essence (=la troisième essence) était plongée dans la matière, elle ne remonterait jamais vers les réalités divines, qui sont très éloignées de la matière: par conséquent elle ne serait pas le noeud approprié de l'univers, parce qu'elle ne relierait pas les êtres inférieurs aux êtres supérieurs». De même au chapitre 3 du livre XI⁷⁶: Ficin explique que «l'âme tiendra le milieu (*medium*) entre le divin et le corporel, si elle apparaît comme participant à l'un et à l'autre». Egalement, au chapitre 7 du livre XVI⁷⁷: il explique que «l'âme, parce qu'elle a été créée aux confins (*in medio confinio=to methorion*) des intelligences et des corps, non seulement soupire après les réalités divines, mais encore par une providence et un amour naturels est unie à la matière et place en elle le corps qu'elle anime en lui communiquant comme une ombre de sa vie».

Le rôle de Pléthon dans l'élaboration de cette idée chez Ficin est important, et c'est ce que je vais m'efforcer de démontrer. Ficin a d'abord probablement connu le texte de l'*Asclépius* (6): «Oh! de quel mélange privilégié est faite la

⁷² P., p. 29.

⁷³ T., I, p. 39.

⁷⁴ T. I, p. 142.

⁷⁵ T. I, p. 182.

⁷⁶ T. II, p. 103.

⁷⁷ T. III, p. 137.

nature de l'homme! Il est uni (*coniunctus*) aux dieux par ce qu'il a de divin et qui l'apparente aux dieux; la partie de son être qui le fait terrestre, il la méprise en lui-même; tous les autres vivants auxquels il se sait lié en vertu du plan céleste, il se les attache par le noeud (*nexu*) de l'amour; il élève ses regards vers le ciel. Telle est donc sa position dans ce rôle privilégié d'intermédiaire (*medietatis*), qu'il aime les êtres qui lui sont inférieurs, qu'il est aimé de ceux qui le dominent»⁷⁸. Pléthon ne connaît pas ce texte dont seule la traduction latine est conservée.

Cette thèse a aussi une source platonicienne: Platon, *Timée* 35a, ainsi que le *Commentaire* de Proclus sur ce passage, et le §197 des *Eléments de théologie*. Dans le *Timée* (35 a) Platon explique ceci: «de la réalité indivisible et qui toujours se conserve identique, et de celle qui au contraire s'exprime dans les corps, sujette au devenir et divisible, de ces deux il (le démiurge) a tiré par mélange une troisième forme, intermédiaire, de réalité»⁷⁹. Proclus explique ce texte dans le *Commentaire sur le Timée*⁸⁰: par 'Essence Indivisible', Platon entend l'essence intellectuelle, celle qui par tout elle-même participe à l'Eternité, par 'Essence divisée dans les corps', celle qui est inséparable des masses corporelles et qui a son existence dans toute la durée du temps». Il se demande ensuite⁸¹ «comment l'Ame sera-t-elle dite justement 'un troisième'», et répond: «la même substance est d'une part divisée eu égard à l'Indivisible, indivisible eu égard au Divisé, nous faisant voir ainsi réellement le caractère intermédiaire de l'Ame»⁸². Et Pléthon, dans sa correspondance avec Bessarion⁸³ indique l'une de ses sources: «Proclus dit que ce qui est mû par soi doit être intermédiaire (*meson*) entre ce qui est immobile et ce qui est mû par un autre, autrement dit ce qui relie (*sunapton*) ce qui est mû par un autre à ce qui est immobile»⁸⁴. Ficin, comme Pléthon, s'inspire également du *Traité des songes* de Synésius (Ficin en possède une copie): le pneuma qui est le véhicule de l'âme, est l'intervalle (*metaichmion*) entre l'irrationnel et la raison, l'incorporel et le corporel, et la limite commune (*koinos horos*) aux deux⁸⁵.

Mais l'ensemble de cette doctrine remonterait en fait aux mages disciples de Zoroastre. Ainsi, dans le long commentaire qu'il propose sur l'Oracle 14 dont le texte est le suivant: «Ne souille pas le pneuma et n'approfondis pas la surface», Pléthon, pour expliquer ce qu'il faut entendre par «pneuma», commence par rappeler la théorie platonicienne de la troisième essence: les sages pythagoriciens et platoniciens dit-il, «posent un triple genre de formes: la première est absolument séparée de la matière; il s'agit des intellects supracélestes; l'autre est absolument inséparable, elle n'a pas une essence

⁷⁸ *Corpus Hermeticum*, t. II, éd. A. D. Nock, trad. A.-J. Festugière, Paris 1946, 1992, p. 302.

⁷⁹ PLATON, *Oeuvres complètes*, trad. L. Robin, t. II, Paris 1950, p. 450.

⁸⁰ *Commentaire sur le Timée*, II, 147, 23, éd. Diehl; trad. Festugière, t. III, p. 189.

⁸¹ II. 149, 25; p. 191, trad. Festugière.

⁸² II. 150, 7-11; p. 191, trad. Festugière.

⁸³ Dans L. MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, p. = P. G. 161, col. 717B-718D.

⁸⁴ Cf. Proclus, *In Tim.*, I, 412, 29; II, 127, 33-132, 6; *Eléments de théologie* §14 et 15-20; sur cette question, voir M. V. ANASTOS, «Pletho and Islam», *Dumbarton Oaks Papers*, 4 (1948), pp. 295-296.

⁸⁵ SYNESII CYRENENSIS *Hymni et Opuscula*, éd. N. Terzaghi, Rome 1944-1949, t. II. p. 155, 3-7.

subsistant par elle-même, mais dépendante de la matière [...]. Entre ces deux formes, ils en placent une troisième, l'âme raisonnable». Pléthon termine l'explication de l'oracle en affirmant que «ces doctrines sur l'âme, les mages disciples de Zoroastre les ont aussi utilisées bien avant»⁸⁶. Et Ficin croit que Pléthon, comme il le prétend, rapporte une tradition bien antérieure à Proclus, à Platon et à Hermès Trismégiste.

C'est pourquoi, lorsqu'il veut montrer qu'il y a une troisième essence, une essence intermédiaire entre les réalités indivisibles et les réalités corporelles, et que cette troisième essence, c'est-à-dire l'âme rationnelle, est le noeud et le lien de l'univers, Ficin utilise abondamment le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles*. Ainsi, dans tout le chapitre 2 du livre III⁸⁷, lorsqu'il traite de la troisième essence (l'âme raisonnable), et surtout lorsqu'il affirme⁸⁸ que «cette troisième essence qui est intercalée est telle qu'elle habite les régions supérieures, sans délaisser les inférieures, ce qui fait qu'en elle les êtres célestes sont reliés aux êtres inférieurs», Ficin utilise à la fois l'*Asclépius* (6) et le *Commentaire* de Pléthon sur l'Oracle 11 qui développe ce thème. Lorsqu'il affirme à propos de la troisième essence (l'âme): en «s'élevant, elle ne délaisse pas les régions inférieures; en descendant, elle ne quitte pas les plus élevées. Car si elle abandonnait les unes ou les autres, elle pencherait vers l'autre extrême et il n'y aurait plus en dehors d'elle de véritable trait d'union dans le monde (*copula mundi*)», Ficin reprend l'argument exposé par Pléthon dans le passage du *Traité des lois*⁸⁹ que nous avons mentionné précédemment, plutôt que l'*Asclépius* (10).

Mais surtout, au chapitre 3 du livre X⁹⁰, pour montrer qu'il y a une troisième essence intermédiaire entre les réalités divines et les réalités corporelles, Ficin utilise le *Commentaire* de Pléthon sur l'Oracle 14⁹¹, en rapportant cette fois-ci explicitement cette théorie aux «Antiques Théologiens» et aux «Chaldéens», avec lesquels, dit-il, Aristote serait d'accord (cette dernière affirmation vient de la *Réplique à Scholarios* de Pléthon dont Ficin possède une copie⁹²: «la condition de la forme ultime (= de l'âme) est telle qu'elle n'est pas tout à fait détachée, ni tout à fait immergée dans les corps [...]. Il faut assurément qu'il y en ait une (= une forme intermédiaire) qui soit telle qu'entre la substance angélique, totalement séparée d'un corps et ne faisant rien par lui, et une autre forme tout à fait unie au corps et agissant en tout par le corps, comme l'âme des bêtes, il y ait une forme intermédiaire, en partie jointe au corps, en partie aussi séparée afin qu'elle produise quelque chose par le corps et quelque chose par elle-même. Or telle est toute âme raisonnable, parce qu'elle gouverne le corps et s'adonne à la contemplation. Telle est aussi, sans aucun doute, l'âme humaine qui exécute par les organes corporels les opérations de la nutrition et de la sensibilité, mais accomplit par elle-même l'acte de l'intellection et du choix. [...] Les âmes raisonnables, qui doivent être partiellement unies mais

⁸⁶ P., pp. 30-31.

⁸⁷ T. I, pp. 137-143.

⁸⁸ T. I, p. 138.

⁸⁹ PLETHON, *Traité des Lois*, cit., p. 250.

⁹⁰ T. II, pp. 65-67.

⁹¹ P. 10 et trad. p. 30.

⁹² PLETHON, *Réplique*, cit., pp. 474-777.

aussi partiellement séparées et qui ne pourraient être séparées par rien si elles étaient unies par la substance, sont nécessairement séparées par la substance, ou séparables, parce qu'elles ne tiennent pas leur origine de la matière ou des agents et des organes corporels [...]. Par suite, selon les Chaldéens, elles sont aux confins de l'éternité et du temps (ici Ficin utilise la fin du *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles*⁹³ et le *Traité des lois*, notamment les pages 250 à 252, où cette doctrine est attribuée aux disciples de Zoroastre): par la substance, elles sont dans l'éternité, dans le temps par les opérations, car la substance demeure, les opérations changent. Il convient, en effet, qu'entre ce qui est absolument éternel, et ce qui est foncièrement temporel, il y ait quelque chose qui soit en partie éternel, en partie temporel...». Ficin donnera une traduction et une paraphrase des mêmes passages du *Commentaire* de Pléthon sur l'Oracle 14, au chapitre 4 du livre XVIII⁹⁴.

Ajoutons que la troisième essence, l'âme raisonnable, est indivisible: c'est ce qu'explique Ficin à la suite de Proclus (*In Tim.* II, 147, 23-150, 25 et *Eléments de Théologie* § 197), mais aussi de Pléthon (*Commentaire* sur l'Oracle 14)⁹⁵.

La mission terrestre de l'âme humaine: inclination sans dépendance

Le thème de la descente et de la remontée de l'âme, de la mission terrestre temporaire de l'âme fait l'objet des Oracles 1 à 13 de Pléthon. Ficin aborde la même question au chapitre 5 du livre V⁹⁶: «Bien que la tierce essence ne dépende pas de la matière, elle a été créée assez éloignée de Dieu et assez proche de la matière, vers laquelle elle penche dans une certaine mesure [...]. Mais bien qu'il y ait inclination, il n'y a pas dépendance, ce que nous démontrons à l'aide de nombreux arguments. Le premier est celui que nous avons indiqué. Le deuxième, c'est que si cette essence était plongée dans la matière, elle ne remonterait jamais vers les réalités divines, qui sont très éloignées de la matière: par conséquent elle ne serait pas le noeud approprié de l'univers parce qu'elle ne relierait pas les êtres inférieurs aux êtres supérieurs». Il est vrai que Ficin connaît ce thème par sa lecture de l'*Asclépius* (6 et 10-12). Mais c'est chez Synésius que la question de la descente de l'âme, de sa *neusis*, de l'inclination de l'âme qui ne doit pas devenir dépendance et esclavage, se trouve vraiment abordée⁹⁷ (rappelons que Ficin possède une copie du *Traité des songes* de Synésius dans le *Riccardianus graecus* 76 qui contient également des oeuvres de Pléthon)⁹⁸. P. Hadot montre⁹⁹ que Synésius distingue en fait deux phases dans la descente: une phase normale dans laquelle l'âme descend pour travailler pour le corps, et une phase anormale dans laquelle elle devient esclave parce qu'elle

⁹³ P. 19, trad. pp. 35-36.

⁹⁴ T. III, pp. 192-196.

⁹⁵ P. 10, 16, trad. p. 30.

⁹⁶ T. I, p. 182.

⁹⁷ Voir dans SYNESI Hymni, cit., le *De insomniis*, p. 159, 14-15 et l'*Hymne* I, pp. 575-576.

⁹⁸ Il contenait les *Oracles* et le *Commentaire* de Pléthon.

⁹⁹ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, p. 186.

s'est laissée entraîner plus bas qu'elle ne devait¹⁰⁰. Pléthon reprend cette idée et la développe abondamment dans son Commentaire sur les Oracles 1, 2, 6, 7, 8. Commentant l'Oracle 1, il affirme que selon les mages, l'âme «descend de là-haut pour être au service de ce corps mortel, autrement dit, pendant un certain temps pour travailler pour lui, pour le rendre vivant» et qu'«à nouveau, d'ici-bas, elle s'en va là-bas»; et l'Oracle 2 signifierait: «ne t'incline pas en bas vers ce corps qui est mortel [...]. Tu seras, en effet, malheureux si vers lui tu t'inclines tout entier»¹⁰¹. Enfin, dans le Commentaire sur l'Oracle 11, Pléthon associe la mission terrestre (descente dans le corps qui ne doit pas devenir dépendance envers le corps) et la fonction qu'a l'âme humaine d'unifier le tout en unissant les mortels aux immortels¹⁰².

On retrouve cette thèse chez Ficin au chapitre 5 du livre XVI¹⁰³: «lorsqu'en même temps elle (l'âme) se penche sans excès vers le corporel et l'incorporel, elle exerce l'une et l'autre fonction de la tierce essence. C'est ce qui lui arrive en cette vie. Mais, après cette vie, ou bien en raison de sa pureté, elle s'applique plus attentivement aux réalités incorporelles, et dans ce cas considère avec moins d'attention les réalités corporelles, ou bien en raison de son impureté, elle se plonge dans des corps inférieurs, et dans ce cas perd son autorité dans la conduite des choses humaines». Ici Ficin utilise le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles* 1 et 2.

Le même thème est développé au chapitre 7 du livre XVI, où Ficin s'en remet à l'autorité de Zoroastre¹⁰⁴.

La mission terrestre de l'âme est double: vivification et connaissance

Deux des fonctions de l'âme, la fonction de vivification et la fonction de connaissance, sont expliquées dans le Commentaire de Pléthon sur les Oracles 1 et 14.

La fonction de vivification

Ficin explique au chapitre 15 du livre V¹⁰⁵ que «l'âme rationnelle, qui est la véritable vie du corps, [...] ne cesse jamais d'être vie. Nous voyons que la force de cette argumentation réside surtout en ce que la tierce essence, qui est le siège des âmes rationnelles, possède trois prérogatives, du fait qu'elle occupe le milieu de tous les êtres. La première, c'est qu'en elle resplendissent les véritables images des réalités divines. La deuxième, qu'elle forme et maintient toute la machine du corps. La troisième, qu'elle concilie les réalités divines et les réalités corporelles. Toutes ces prérogatives attestent l'immortalité de l'âme». Ficin a ici

¹⁰⁰ P. Hadot montre que la thèse de Synésius est probablement d'origine porphyrienne.

¹⁰¹ P., 4-5, trad. p. 27.

¹⁰² On reconnaît aussi la doctrine exposée dans le *Traité des lois*, cit., pp. 250-253, sur la «commune limite permanente et la jonction des mortels aux immortels [...] qui se renouvelle indéfiniment».

¹⁰³ T. III, p. 123.

¹⁰⁴ T. III, p. 138.

¹⁰⁵ T. I, p. 214.

sans doute utilisé le Commentaire de Pléthon sur les Oracles 11 et 12, complété par celui des Oracles 1 et 27.

Ficin énonce au chapitre 2 du livre III¹⁰⁶: «il faut que la troisième essence à la fois adhère au divin et remplisse ce qui est mortel. En adhérant au divin, elle le connaît [...]. En emplissant les corps, [...] elle les vivifie»; ce n'est pas «à un seul point du corps qu'elle est unie, mais à plusieurs» et «c'est de cette manière qu'elle remplit les parties du corps»; il paraît utiliser ici le Commentaire sur l'Oracle 12 dans lequel Pléthon montre que l'âme qui est maîtresse de vie (c'est-à-dire que d'elle-même elle tient le fait de vivre), remplit le corporel.

Mais surtout, lorsque Ficin, au chapitre 14 du livre V¹⁰⁷, développe la question de la fonction vivificatrice de l'âme pour démontrer l'immortalité de l'âme (l'âme est immortelle «parce qu'elle est une vie qui vit par elle-même»), il cite les paroles de Zoroastre (c'est-à-dire l'Oracle 12 de la collection de Pléthon) parce que, dit-il, elles résument toute la discussion: «elle (l'âme) demeure immortelle, est elle est la maîtresse de la vie». Sur cette question, Zoroastre et les mages, réactualisés par Pléthon, lui apparaissent comme l'autorité la plus ancienne.

La question de la mission terrestre de l'âme est encore abordée par Ficin au chapitre 7 du livre XVI: «ce père très bon [...] n'a pas voulu que ses prêtres s'attardassent longtemps sur la terre, parce que ceux qui louent Dieu avec zèle ne sont pas tenus à un labeur continu ou d'une durée trop longue. Il les envoie donc ici-bas tous les jours et les rappelle afin que par succession s'accomplisse toujours sur la terre ce que la même vie accomplit toujours dans les cieux»¹⁰⁸. On reconnaît à nouveau le thème développé dans le *Traité des lois*¹⁰⁹. Cette idée du service, du labeur (Ficin emploie le mot *labor*), et du travail de l'âme pour le corps, est commun aux *Oracles magiques* et au *Commentaire* de Pléthon sur l'Oracle 1, ainsi qu'à Synésius qui cite le même oracle¹¹⁰, pour l'*Asclépius* (6; 8; 10) ainsi que pour le *Traité* X, 22 d'Hermès Trismégiste, l'homme doit «prendre soin» (*colit* cf. *epimeloûntai*) des choses terrestres; pour l'*Asclépius* (11) il doit être au service du monde.

L'âme dans sa fonction de vivification doit également soigner le corps (Commentaire sur les Oracles 15b et 17). Le thème des soins que l'âme doit au corps mortel, bien développé par Pléthon qui le trouve dans les *Oracles*, est repris par Ficin notamment au chapitre 7 du livre XVI¹¹¹. Tandis que pour l'*Asclépius* (11), l'homme doit mépriser et dédaigner la partie mortelle «qui lui a été unie par la nécessité où il est de prendre soin du monde inférieur»¹¹².

Mais surtout, au chapitre 5 du livre XIII¹¹³, Ficin se demande si l'âme peut dans de rares moments d'extase, se séparer du corps, renoncer à son rôle de conciliation des contraires et à la mission qui consiste à gouverner le corps et à le

¹⁰⁶ T. I, p. 139.

¹⁰⁷ T. I, pp. 209-211.

¹⁰⁸ T. III, p. 135.

¹⁰⁹ PLETHON, *Traité des Lois*, cit., pp. 250-253.

¹¹⁰ SYNESIUS *Hymni*, cit., *De insomniis*, p. 159, 14-15.

¹¹¹ T. III, pp. 137-138.

¹¹² *Corpus Hermeticum*, cit., p. 309

¹¹³ T. II, pp. 241-242.

soigner: «qu'est-ce qui empêche que le corps ne succombe et que rien ne soit nourri dans le corps? Resterait peut-être seulement l'office de liaison, grâce auquel l'âme ne laisse pas encore les humeurs se dissoudre et se disperser. Mais cette liaison ne se fera pas alors, comme elle se fait d'ordinaire, par 'l'idole', qui abandonne tout à fait le corps terrestre quand l'âme ne connaît rien de terrestre» (cf. Commentaire de l'Oracle 15a). Pour rendre compte du phénomène de l'extase, Ficin est amené à considérer la pointe de l'intellect (cf. Oracle 28b), par laquelle l'âme est en contact avec Dieu, comme le centre de l'âme et donc de l'univers: «centre universel et unité pure, par laquelle elle concilie les éléments, non seulement de notre corps, mais aussi de l'univers» et il cite alors «Zoroastre» (= Oracle 28b) pour appuyer cette théorie.

La fonction de connaissance

Ficin explique que l'âme possède en elle-même les images des réalités divines desquelles elle dépend elle-même; elle produit aussi elle-même en quelque manière les raisons et les modèles des réalités divines. C'est ce que Pléthon établit dans le Commentaire sur les Oracles 27 et 28 a. Ficin énonce¹¹⁴ que l'âme «comprend même les réalités divines, auxquelles elle touche de très près d'une manière spirituelle». C'est également ce que montre Pléthon dans le Commentaire de l'Oracle 14: l'âme dit-il s'applique «à ces actes que sont la connaissance et la contemplation des êtres, jusqu'à celle du dieu suprême lui-même».

De même Ficin cite l'Oracle 27 et utilise le Commentaire de ce *logion* au chapitre 3 du livre XI¹¹⁵: «L'intelligence paternelle a semé dans les âmes des signes symboliques». Il explique que l'intelligence divine engendre l'âme sans intermédiaire: Pléthon l'affirmait déjà dans son Commentaire sur les Oracles 6, 11, 12 et 27 (on trouve déjà la même thèse au chapitre 7 du livre X)¹¹⁶. Il s'ensuit, poursuit Ficin, que l'âme descend riche d'idées pour accomplir sa difficile mission.

La question de l'union de l'âme et du corps: le pneuma, véhicule éthéré de l'âme

Pléthon, après avoir exposé la théorie platonicienne de la troisième essence, propose l'argumentation suivante dans la suite du commentaire sur l'Oracle 14: l'âme rationnelle qui est la troisième essence, «est toujours unie à un corps éthéré, tel son véhicule, et elle le rend lui aussi co-immortel par leur contact immédiat; or un tel véhicule qui est le sien, n'est pas en lui-même inanimé, mais il est lui aussi animé, par l'autre forme d'âme, celle qui est irrationnelle (que les sages appellent *image* (*eidôlon*) de l'âme rationnelle)». Dans le Commentaire sur l'Oracle 15a, il précise que cet irrationnel qui dépend du

¹¹⁴ T. I, p. 143.

¹¹⁵ T. II, p. 102.

¹¹⁶ T. II, p. 83.

rationnel et qui est attaché à son véhicule, est appelé *image* (*eidôlon*), et que l'âme ne se démet jamais de son véhicule¹¹⁷.

Dans la *Réplique à Scholarios* (Ficin possède ce texte) Pléthon soutient que les disciples de Platon «estiment que notre âme même immortalise un corps, le véhicule qui lui est attaché étant un souffle de feu, dont elle se sert comme intermédiaire pour s'unir un jour à ce corps mortel, car ce n'est pas immédiatement qu'un incorporel impérissable s'unit à un corps mortel, mais il s'y unit par l'intermédiaire d'un corps impérissable. Et cette doctrine, venue de la tradition de Zoroastre aux disciples de Platon, Jean (Philo) et, avant lui, Plutarque, l'attribuent aussi à Aristote, qu'elle lui convienne ou non»¹¹⁸.

Au premier chapitre du livre XV¹¹⁹, Ficin après avoir évoqué Pléthon, explique que selon Alexandre d'Aphrodise, «le créateur de l'univers n'a pas voulu unir sans un intermédiaire adéquat les âmes divines et célestes des hommes et des corps terrestres¹²⁰. Cet intermédiaire, comme les platoniciens, il le nomme esprit (*spiritus*) ou véhicule (*vehiculum*)». On retrouve la même idée d'un accord sur cette question, entre les théologiens anciens, les platoniciens et Aristote, au chapitre 4 du livre XVIII¹²¹: «On pourra estimer qu'Aristote a exposé une opinion semblable au deuxième livre de la *Génération des animaux* (II, 2, 736 b) [...] Il y a là la preuve que nous cherchions précédemment contre Averroès, à savoir que l'âme rationnelle est la forme qui vivifie le corps». Ici, Ficin trouve la parade contre Averroès dans la *Réplique* de Pléthon à *Scholarios*. Or, la théorie du véhicule que l'on trouve chez Pléthon, n'est pas celle de Porphyre (pour qui le véhicule est composite: il est composé de mixtures issues des sphères célestes que l'âme collige lors de sa descente, et dont elle se démet lors de sa remontée); ce n'est pas non plus celle de Proclus qui suit Syrianus et multiplie les véhicules: «le véhicule congénital à l'âme rend l'âme encosmique, le second (= le véhicule pneumatique, siège de la vie irrationnelle) la rend citoyenne de la *génésis*, le véhicule ostréux (= le corps mortel) la rend terrestre»¹²². C'est plutôt celle de Jamblique qui est surtout connue par une phrase du *De mysteriis* (III, 14): lors de certaines pratiques divinatoires, l'adduction de lumière «éclaire d'une manière divine le véhicule éthéré et

¹¹⁷ P., pp. 11-12; trad. 30-31. La théorie du corps pneumatique, véhicule de l'âme, a été longuement élaborée dans le néoplatonisme postplotinien. Selon G. Verbeke qui a fait l'histoire de la notion de pneuma des stoïciens à St Augustin, elle est caractéristique d'un système émanatiste où l'on essaie d'expliquer le réel tout entier à partir d'un principe unique, sans faire intervenir la liberté d'une volonté créatrice: «on est bien forcé dans ce cas de réduire la distance entre les différents plans de la hiérarchie cosmique, pour en faire une dégradation presque continue et insensible jusqu'aux perfections matérielles qui se trouvent en bas de l'échelle». C'est alors le pneuma, qui est un corps immatériel, qui sert de lien entre les êtres immatériels et le monde matériel.

¹¹⁸ PLETHON, *Réplique*, cit., pp. 474-477.

¹¹⁹ T. III, p. 9.

¹²⁰ *Problemata* II, 63.

¹²¹ T. III, pp. 192-193.

¹²² *In Tim.* III, 298, 7-22, et trad. Festugière, t. V, p. 176.

lumineux attaché à l'âme»¹²³. On trouve une théorie similaire chez Hiéroclès dans le *Commentaire sur les vers d'or* des Pythagoriciens¹²⁴. De plus, Jamblique, selon Proclus¹²⁵, soutient que l'âme irrationnelle et le véhicule sont immortels. Pléthon complète son exposé par des informations qui se trouvent dans le *De insomniis* de Synésius. Or Ficin utilise à plusieurs reprises l'exposé élaboré par Pléthon à partir de ces multiples sources et inséré dans son *Commentaire sur les Oracles* 14 et 15 a. Il faut noter que pour Pléthon, pneuma et véhicule éthéré désignent la même réalité. Ficin, qui les distingue (et qui dénombre plusieurs véhicules¹²⁶ ou chars), sollicite les mêmes textes de Pléthon tantôt à propos du premier, tantôt à propos du second.

- Au chapitre 5 du livre IX¹²⁷: Ficin parle de «cette vapeur chaude et vitale qui est en quelque sorte le noeud du corps et de l'âme et que les philosophes de la nature appellent 'l'esprit' (*spiritus* = *pneuma*); et il ajoute que l'"esprit" est le char (*currus*) de l'âme. Un peu plus loin¹²⁸, il affirme: l'"esprit" est «le médiateur entre l'âme et le corps».

- Au chapitre 6 du livre VII¹²⁹ Ficin présente les arguments suivants: «L'âme étant très pure, comme l'enseigne la vraie philosophie, elle n'est unie à ce corps grossier et terreux (cf. *Commentaire de l'Oracle* 2 et 14), si différent d'elle, que par une sorte de corpuscule très subtil et très lumineux¹³⁰ (cf. *Commentaire de l'Oracle* 14), que nous appelons 'esprit' [...]. L'âme, s'insinuant facilement dans cet 'esprit' qui a une très grande parenté (*cognatissimo*) avec elle (Pléthon, dans le *Commentaire sur l'Oracle* 14, fait appel à la même notion: *syggeneian tina*¹³¹), se répand d'abord en lui tout entière, puis, par son intermédiaire, dans l'ensemble du corps, elle lui donne d'abord la vie (Pléthon explique que le pneuma est vivifiant) et le mouvement et le rend vital, et c'est par lui qu'elle gouverne (Pléthon explique lui aussi qu'elle le gouverne, «*archein*», dans le *Commentaire de l'Oracle* 1) et meut le corps, et tout ce qui passe du corps dans cet 'esprit', l'âme, y étant présente, le perçoit immédiatement. Cette perception nous l'appelons le sens. Ensuite, elle examine et juge cette perception, et c'est cet examen, selon nous, qui est la fantaisie». Ici Ficin utilise manifestement le *Commentaire sur l'Oracle* 14 et un passage du *De Insomniis* de

¹²³ P. 117, éd. Des Places. La thèse de Jamblique a été reconstituée par J. F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, American Classical Studies 14, Chico (California) 1985.

¹²⁴ In *Carmen aureum*, XXVI, p. 111 sq. éd. Köhler.

¹²⁵ In *Tim.* III, 234,32-235, 5.

¹²⁶ Par exemple, il dit de la chaleur qu'elle est le véhicule de l'esprit/pneuma (*calor vehiculum spiritus*): voir IX, 5, t. II, p. 42.

¹²⁷ T. II, p. 30.

¹²⁸ T. II, p. 42.

¹²⁹ T. I, p. 274.

¹³⁰ R. Marcel traduit improprement «*tenuissimum quoddam lucidissimum corpusculum*» par «une sorte de corpuscule éthéré et diaphane»; il introduit donc une confusion entre le pneuma et le véhicule éthéré.

¹³¹ Mais elle se situe entre les deux éléments corporels: le pneuma qui véhicule l'âme (et en est inséparable), et le corps mortel.

Synésius¹³² que Pléthon a lui-même utilisé dans son commentaire (Ficin a les deux textes dans le même manuscrit).

- Pléthon, dans le Commentaire sur l'Oracle 14, insiste sur la subtilité du pneuma qu'il ne faut pas épaissir en s'inclinant vers le corps. Ficin reprend le même thème au chapitre 5 du livre XV¹³³.

- Mais au chapitre 7 du livre IX¹³⁴, Ficin écrit, en s'inspirant du Commentaire sur l'Oracle 14: «Quant à l'âme de l'homme [...], il faut lui donner l'un et l'autre corps, c'est-à-dire, l'un éthéré, d'après Platon (*Tim.* 35 a), l'autre qui est de la nature des éléments, de telle sorte que l'âme de l'homme en tant qu'elle est immortelle, descende des cieux revêtue d'un corps éthéré et immortel, mais sur terre, en tant qu'elle est changeante, elle est revêtue d'un corps changeant, qui est de la nature des éléments».

- De même, au chapitre 14 du livre V¹³⁵, Ficin affirme que Timée et Platon «estiment que la vie imprimée par l'âme au véhicule éthéré [...], accompagne toujours l'âme qui l'imprime [...]. Ils pensent en effet, que la substance toujours vivante de l'âme anime toujours le corps éthéré le plus proche de lui, mais que le corps élémentaire reçoit parfois la vie de cette âme par l'intermédiaire de ce dernier». Il suit donc le Commentaire sur les Oracles 14 et 15a.

- Bien plus, Ficin, au chapitre 2 du livre X¹³⁶, rapporte lui-même cette théorie aux Mages de la Perse, c'est-à-dire, en fait au *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles*: «Toutefois elle (l'âme) n'est pas introduite d'emblée dans la chair, mais, comme l'enseignent les Mages de la Perse, elle y est amenée par des intermédiaires convenables. En effet, à sa descente, elle est enveloppée d'un corps céleste et [éthéré]¹³⁷, puis d'un 'esprit', né du coeur, lequel est en nous harmonieusement réglé et très brillant, comme le ciel. C'est par ces intermédiaires, qu'elle est enfermée dans un corps plus grossier [...]. Et ce n'est pas sans raison que l'âme immortelle s'unit à des corps mortels par l'intermédiaire de ce corps éthéré immortel. Elle habite toujours ce corps éthéré, mais elle n'habite les corps mortels que pour un court instant»; elle est «l'hôte de la terre». Ici Ficin reprend le Commentaire de Pléthon sur les Oracles 14 et 15a, mais distingue pneuma et véhicule éthéré.

- La célèbre théorie néoplatonicienne, reprise par Pléthon dans le Commentaire sur l'Oracle 14, selon laquelle l'âme irrationnelle n'est qu'un simulacre d'âme, ou un reflet d'âme, une 'idole', est exposée par Ficin notamment, au chapitre 14 du livre V¹³⁸, ainsi qu'au chapitre 2 du livre XIII¹³⁹, et à nouveau au chapitre 4 du livre XIII¹⁴⁰. Ici Ficin la rapporte explicitement aux Mages, aux Chaldéens et à Zoroastre et il utilise le Commentaire de Pléthon sur

¹³² SYNESII *Hymni*, cit., p. 153, 11-18, etc.

¹³³ T. III, p. 33.

¹³⁴ T. II, p. 49.

¹³⁵ T. I, pp. 208-209.

¹³⁶ T. II, pp. 61-62.

¹³⁷ R. Marcel propose la leçon *aereo* (aérien); mais ne faut-il pas lire *ae(the)reo* (éthéré), comme on le comprend dans les lignes suivantes?

¹³⁸ T. I, pp. 212-213.

¹³⁹ T. II, pp. 206-209.

¹⁴⁰ T. II, p. 239.

l'Oracle 7, sur l'Oracle 14 et sur l'Oracle 28b: «Rapportons pour le moment une opinion des Mages. Les Chaldéens pensent que l'âme accomplit encore un autre miracle, qui consiste à entourer son corps d'une lumière en répandant sur lui des rayons et à le soulever par la légèreté des rayons» (cf. Commentaire de l'Oracle 7). Ficin explique que la lumière divine descend dans l'âme. «Ensuite, poursuit-il, elle passe dans l'"idole" de l'âme, où elle devient sensitive, mais non encore corporelle, puis dans le véhicule éthéré de l'"idole", [...] enfin dans le corps [...] réceptacle de l'éther».

Enfin et surtout, la question du véhicule de l'âme est exposée au chapitre 4 du livre XVIII¹⁴¹. Ce chapitre entier contient une traduction paraphrasée et une explication du Commentaire de Pléthon sur les Oracles 14 et 15a. Il s'intitule: «D'où vient l'âme quand elle descend dans le corps?». Ficin poursuit: «Mais à ce propos, il m'est agréable d'épiloguer avec les Anciens». Il expose alors ce qu'il appelle l'opinion de Zoroastre en reprenant tout l'exposé de Pléthon sur l'âme, essence intermédiaire qui unifie, sur la fonction de vivification de l'âme, sur le véhicule éthéré de l'âme, le pneuma, intermédiaire entre l'âme et le corps. Ficin traduit tout le passage dans lequel Pléthon explique que les âmes rationnelles sont séparables en puissance, et séparées en acte des corps, à la différence des intellects supracélestes (les anges pour Ficin) qui sont séparables en puissance et séparés en acte des corps, et à la différence des formes irrationnelles qui ne sont séparables ni en puissance ni en acte. Ficin continue à suivre le texte de Pléthon et en donne une traduction paraphrasée: le véhicule éthéré qui est uni en acte à l'âme, est conservé immortel par l'immortalité de l'âme. Il cite alors l'Oracle 14 qui conseille de ne pas souiller le pneuma et, traduit Ficin, «de ne pas faire d'une surface un solide». Ficin explique cet Oracle en reprenant les arguments du Commentaire de Pléthon qu'il attribue aux Théologiens anciens. Il comprend ainsi le texte de Pléthon: c'est le véhicule lui-même que Zoroastre appelle «pneuma et surface plane, non pas qu'il ne soit pas un corps, ni un solide, mais parce qu'en raison de sa légèreté et de son éclat très purs, c'est comme s'il n'était pas un corps. Il recommande donc qu'en raison d'un désir excessif du corps élémentaire on ne le contraigne pas à demeurer, même après cette vie, vil et pesant par l'adjonction de cette vapeur élémentaire que les théologiens de l'antiquité appelaient l'ombre de l'âme. Ils ne vont pas cependant jusqu'à prétendre que la partie rationnelle de l'âme adhère immédiatement au véhicule, mais ils affirment que l'âme rationnelle elle-même en tant que rationnelle et compagne des âmes célestes, exerce sur le véhicule une action vivifiante que nous avons souvent nommée 'idole' de l'âme¹⁴² et que Platon, dans son *Timée* (69c) appelle l'espèce mortelle de l'âme, non parce qu'elle doit mourir un jour, mais parce que de l'avis de beaucoup, si le véhicule était supprimé, elle disparaîtrait [...] Mais comme le véhicule ne sera jamais retiré, Zoroastre dit: [...] 'L'idole a aussi une place dans la région resplendissante', parce qu'elle reviendra au ciel en même temps que le véhicule et l'âme rationnelle»¹⁴³.

¹⁴¹ T. III, pp. 192-196.

¹⁴² Il faut corriger la traduction de R. Marcel (t. III, p. 194): *quod* se rapporte à *actum vivificum* et non à *vehiculum*.

¹⁴³ T. III, p. 194; cf. P., pp. 10-12; trad. pp. 30-31.

Après avoir exposé dans le paragraphe suivant l'opinion de Plotin sur cette question ("Plotin, au contraire, pense que l'âme est absolument immortelle, même si son véhicule lui est retiré...»), Ficin poursuit sa paraphrase du texte de Pléthon: «Par ailleurs ces philosophes pensent qu'il y a dans cette 'idole' une sorte de fantaisie irrationnelle et confuse, et même des sens tels que dans tout le véhicule on voit et on entend»¹⁴⁴; et Ficin, ajoute ses propres gloses: «sens à vrai dire, dont très peu d'hommes se servent et très rarement». Il enchaîne en rattachant à ces considérations le Commentaire de Pléthon sur les Oracles 23 à 26, sans le mentionner: «Cependant, chaque fois qu'un homme, délaissant pour un temps son corps terrestre, se recueille dans son corps céleste, c'est grâce à ces sens que souvent il perçoit les admirables harmonies célestes, les voix et les corps des démons [...]. Hermès raconte que cela lui est arrivé [...] dans l'extase de son âme». On voit donc que pour Ficin ce texte sert aussi à fonder la théorie de l'extase développée au chapitre 5 du livre XIII¹⁴⁵. Notons enfin que Ficin se contente d'une brève allusion à la thèse des (néo)platoniciens qui «croient que l'âme se sert de trois véhicules»¹⁴⁶.

L'extase

Au chapitre 4 du livre XVIII et au chapitre 5 du livre XIII¹⁴⁷ Ficin expose la théorie de l'extase ou du ravissement et des miracles rapportés par les Mages; à nouveau il utilise le Commentaire de Pléthon sur l'Oracle 14.

Selon lui il y a accord entre Zoroastre, les platoniciens et les théologiens du christianisme, notamment St Paul et St Jean (*Evangelie* I, 13), sur la question de l'extase: «Zoroastre appelle fleur de l'intelligence le centre même de l'âme, ce que Platon appelle 'la tête de l'intelligence' (*Phèdre* 249c). Notre opinion semble être confirmée par ce que dit Paul (*Epîtres*, II, *Cor.*, XII, 2-4), l'éminent théologien, à savoir que l'âme ravie à Dieu n'est manifestement pas dans le corps, ni hors du corps, c'est-à-dire qu'elle n'est pas dans le corps par l'«idole», mais s'y trouve par le centre. Pendant combien de temps l'âme opère-t-elle ces merveilles? Combien de temps demeure-t-elle ainsi dans le ravissement? Peu de temps, parce qu'une affection naturelle de la puissance inférieure la ramène au souci (*curam*) du corps, comme la pierre jetée en haut est censée rester peu de temps en l'air, entre la montée et la descente»¹⁴⁸.

Or, Ficin fait précéder cette théorie de l'extase d'un développement largement inspiré du *Commentaire* de Pléthon. Il cite l'Oracle 11 particulièrement pertinent sur cette question: «l'âme des hommes enserme pour ainsi dire Dieu en elle-même, quand, ne conservant rien de mortel, elle s'enivre tout entière de la divinité'. Alors aussi elle exulte dans l'harmonie du corps. La théologie du divin Jean (I, 13) dit que cette âme renaît de Dieu»¹⁴⁹. Un peu plus

¹⁴⁴ T. III, p. 195; cf. P., p. 11,4-6.

¹⁴⁵ T. II, pp. 243-245.

¹⁴⁶ T. III, p. 195.

¹⁴⁷ T. III, p. 195 et T. II, pp. 243-245.

¹⁴⁸ T. II, pp. 242-243.

¹⁴⁹ T. II, p. 237.

loin¹⁵⁰ il rapporte «une opinion des Mages» sur le miracle du ravissement: «Les Chaldéens pensent que l'âme accomplit encore un autre miracle, qui consiste à entourer son corps d'une lumière en répandant sur lui des rayons et à le soulever par la légèreté des rayons». Ficin utilise ici l'Oracle 7 («Il faut t'empressez vers la lumière, et vers les rayons du Père, d'où l'âme t'a été envoyée revêtue d'un intellect multiple»), et le Commentaire de Pléthon: «La lumière et les rayons du Père sont pour l'âme son lieu lumineux de tout côté; de là-bas, l'âme entourée de l'intellect multiple, a été ici-bas envoyée; vers la même lumière, il lui faut donc s'empressez à nouveau»¹⁵¹. Ficin poursuit: «A mon avis, il est possible d'assigner une raison à ce miracle, c'est peut-être celle que voici». Et Ficin rappelant la théorie du véhicule éthéré explique comment l'âme humaine fixe sa pointe sur Dieu et est remplie par la lumière divine: il utilise le Commentaire sur l'Oracle 28b sur la «fleur de l'intellect» et le Commentaire sur l'Oracle 11 où Pléthon montre que l'âme s'unit à Dieu et est remplie des bienfaits divins. L'âme, poursuit Ficin¹⁵², «comblée par cette abondance de rayons resplendit, devient plus légère, s'élève, aidée pour cela par le véhicule éthéré et le corps aérien, comme l'étoupe élevée par la flamme. C'est aussi par un char (*ochêma*) de feu de ce genre, diraient les Mages et les Platoniciens, qu'Elie et Paul ont été élevés au ciel [...]. C'est pourquoi Zoroastre donne ce conseil (Ficin cite alors l'Oracle 12): «Puisque, par la puissance du Père, l'âme devient un feu resplendissant, que l'immortelle profondeur de l'âme commande en toi, élève en haut tous les regards ensemble, alors tu n'abandonneras pas non plus à l'abîme ton corps fait de matière». Ficin explique cet oracle en utilisant le Commentaire de Pléthon sur les Oracles 2, 7, 12 et 28b, puis 21 dans lequel il est également question de l'immortelle profondeur de l'âme: «Ce qu'il appelle feu, c'est la lumière dont Dieu surabonde par lui-même et qui, par la puissance du Père, rejaillit dans l'âme qui est tournée vers le Père. Et c'est parce que Dieu est l'unité même au-dessus de l'intelligence et le centre des essences au-dessus de l'essence et que par conséquent l'âme ne lui est pas unie par l'intelligence à proprement parler, mais par l'unité de l'âme qui est la tête de l'intelligence et le centre de l'âme tout entière (Ficin s'inspire du Commentaire de l'Oracle 28b et de Proclus) que Zoroastre dit que 'commande en toi l'immortelle profondeur de l'âme' (il s'agit du début de l'Oracle 21) c'est-à-dire, glose Ficin, l'unité même qu'autrefois Dieu imprima dans l'âme comme le sceau de l'unité divine». Puis il cite la fin de l'Oracle 21: «Que tous tes regards suivent», et commente comme Pléthon: «c'est-à-dire toutes les puissances de l'âme qui s'appliquent à connaître». Ficin rapproche ce Commentaire du *Psaume* 23, 7-9: «Princes, exhaussez vos portes, élevez-vous, portes éternelles etc...». Il poursuit en expliquant la suite de l'Oracle: «Ensemble, c'est-à-dire réunies en une seule intelligence, ou dans l'unité, tête de l'intelligence. Alors le corps terrestre les suivront (ici Ficin utilise le Commentaire de Pléthon sur l'Oracle 15 a). C'est pourquoi il a dit que 'le corps matériel', c'est -à-dire terrestre, 'n'est pas abandonné au précipice' (Ficin cite l'Oracle 15b), parce que, lui aussi, sera porté en haut et ne sera pas abandonné dans la partie basse de l'univers, que les

¹⁵⁰ T. II, p. 239.

¹⁵¹ P., trad. pp. 25 et 28.

¹⁵² T. II, p. 240.

Mages appellent souvent abîme» (Ficin utilise ici le Commentaire sur les Oracles 15b, 2 et 1).

Le centre de l'âme, lien de l'univers et la fine pointe ou la fleur de l'intellect

C'est pour rendre compte du phénomène de l'extase, que Ficin est amené dans certains textes à considérer la pointe de l'intellect (Oracle 28b) par laquelle l'âme est en contact avec Dieu lors de l'extase, comme le centre de l'âme et donc de l'univers. Au chapitre 5 du livre XIII¹⁵³, Ficin propose l'argumentation suivante: «ce centre de l'âme que nous avons appelé tout à l'heure l'unité, accordée par Dieu, unité par laquelle elle est unie à Dieu, centre universel et unité pure, par laquelle elle concilie les éléments non seulement de notre corps, mais aussi de l'univers et par laquelle seule on peut atteindre Dieu, comme l'a exprimé Zoroastre [...]: 'Il y a un intelligible qu'il te faut comprendre par la fleur de l'intelligence'. Zoroastre appelle fleur de l'intelligence le centre même de l'âme, ce que Platon appelle la tête de l'intelligence». De même, au chapitre 4 du livre XIII¹⁵⁴ Ficin utilise manifestement le Commentaire de Pléthon sur l'Oracle 28b (la 'fleur de l'intellect') dans tout le passage où il expose ce qu'il appelle la théorie du miracle selon les Mages et Zoroastre, et surtout lorsqu'il conclut: «vu que l'âme humaine fixe sa pointe sur Dieu et est remplie et saisie par la lumière divine».

Au chapitre 5 du livre XIII, Ficin se demande si l'âme peut dans de rares moments d'extase, se séparer du corps, renoncer à son rôle de conciliation des contraires et à la mission qui consiste à gouverner le corps et à le soigner: «qu'est-ce qui empêche que le corps ne succombe et que rien ne soit nourri dans le corps? Restera peut-être seulement l'office de liaison, grâce auquel l'âme ne laisse pas encore les humeurs se dissoudre et se disperser. Mais cette liaison ne se fera pas alors, comme elle se fait d'ordinaire, par 'l'idole', qui abandonne tout à fait le corps terrestre quand l'âme ne connaît rien de terrestre» (cf. Commentaire de l'Oracle 15a)¹⁵⁵. D'ordinaire la liaison de l'univers s'effectuerait par le pneuma et l'irrationnel (*alogon*) de l'âme, et exceptionnellement, dans les moments d'extase, par la pointe de l'intellect. Ficin aborde manifestement ce problème en ayant en tête le *De mysteriis*¹⁵⁶. Jamblique admet en effet que l'âme rationnelle a la possibilité de se séparer exceptionnellement à la fois du véhicule et de l'irrationnel: ceux-ci demeurent dans le domaine encosmique; une fois purifiés de toute activité irrationnelle, ils demeurent unis à l'âme et au véhicule de leur dieu-chef, tandis que l'âme rationnelle s'unit au démiurge au moyen de sa partie supérieure. Certains théurges peuvent même s'unir aux dieux hypercosmiques et à l'Un.

¹⁵³ T. II, p. 242.

¹⁵⁴ T. II, p. 239.

¹⁵⁵ T. II, p. 242.

¹⁵⁶ V, 20= 228, 2-12; V, 22= 230, 14-231, 2, éd. Des Places.

Conclusion

Ce repérage des textes de Pléthon repris par Ficin n'est pas complet: je me suis limitée à l'examen de la *Théologie platonicienne*, et à certains thèmes majeurs de cette oeuvre. Ainsi, on pourrait ajouter, parmi d'autres exemples, que Ficin utilise la fin du *Commentaire* de Pléthon, dans le premier chapitre du livre IV¹⁵⁷: «Selon les Mages, trois chefs principaux règnent sur l'univers: Oromasis, Mithrim, Ahrimanin, (cf. Plutarque, *De Iside*, 369 d) c'est-à-dire Dieu, l'intelligence, l'âme»¹⁵⁸.

Il resterait à montrer, dans chaque cas, comment Ficin prend en charge ses sources pléthoniennes, les combine à des sources platoniciennes, hermétiques, patristiques ou néoplatoniciennes; comment et pourquoi il leur fait subir d'éventuelles distorsions. Mais on peut déjà mieux comprendre, me semble-t-il, la préface de la traduction des *Ennéades* et l'hommage appuyé de Ficin à l'égard de Pléthon. Si cette utilisation du *Commentaire sur les oracles* est passée presque inaperçue, c'est probablement parce que Pléthon s'efface volontairement derrière les Mages et Zoroastre: il se présente lui-même comme un commentateur parfaitement fidèle et pour ainsi dire transparent, jamais comme l'auteur d'une doctrine, puisqu'il condamne absolument toute innovation; tel un courète, il rappellerait et maintiendrait une théorie révélée dès la plus haute Antiquité.

Les *Oracles* et le *Commentaire* de Pléthon permettent donc à Ficin d'étayer des théories (néo)platoniciennes, ou hermétiques, sur une doctrine de base supposée extrêmement ancienne, et de leur conférer ainsi une très grande autorité. Mais nous aboutissons à une situation totalement paradoxale puisque des thèses venant de Jamblique, de Synésius, voire de Proclus, sources du *Commentaire* de Pléthon et véhiculées par lui, vont passer pour extrêmement anciennes dans la mesure où elles sont attribuées aux mages disciples de Zoroastre.

¹⁵⁷ T. I, pp. 162-163.

¹⁵⁸ Ficin rapproche à juste titre ce texte de la *Lettre II* de Platon: «ce à quoi Platon semble avoir fait allusion dans une lettre au roi Denys (II, 312e), passage que nous avons expliqué assez amplement dans notre livre de l'Amour».

UN EXEMPLE D'UTILISATION DU COMMENTAIRE DE PLÉTHON PAR FICIN: LE VÉHICULE DE L'ÂME, LE PNEUMA ET L'IDOLE

Avant d'examiner la question de l'utilisation par Ficin de la doctrine du pneuma telle qu'elle apparaît dans le *Commentaire* de Pléthon sur les *Magika logia*, il convient de se demander pourquoi il n'y a qu'un seul véhicule de l'âme selon Pléthon.

Rappelons que le pneuma est pour les néoplatoniciens, un corps très ténue et subtil qui sert à l'âme de véhicule lors de sa descente et de son incorporation dans le corps mortel qui est constitué des quatre éléments. Etant donné la différence de nature entre l'âme immatérielle et le corps matériel, il faut un intermédiaire qui permette d'assurer la liaison. Cette théorie du pneuma-véhicule de l'âme, qui a des origines platoniciennes, stoïciennes, et même aristotéliennes¹⁵⁹, a été abondamment exploitée par les néoplatoniciens qui la trouvent aussi dans les *Oracles chaldaïques* dont ils sont les fervents commentateurs.

La conception que Pléthon se fait du pneuma est de type jamblichéen: comme Jamblique, il admet un pneuma unique, qui est un corps fabriqué par le démiurge (et non un ensemble d'enveloppes de différente nature (feu, air, eau, terre) que l'âme agrègerait à elle en traversant chacune des sphères célestes, et dont elle se démettrait lors de sa remontée (telle est la thèse de Porphyre). Pléthon soutient que ce pneuma est fait d'un élément très subtil, l'éther. Mais comme il n'admet pas la définition aristotélienne de l'éther¹⁶⁰; il définit celui-ci comme une espèce du feu: l'éther est la partie inférieure et invisible du feu. Le ciel est constitué de feu et d'éther, et le pneuma est lui aussi éthéré. Or ce véhicule pneumatique demeure toujours attaché à l'âme: elle ne s'en démet jamais, et elle le rend même immortel: elle l'immortalise.

Pléthon n'adopte pas la théorie de Syrianus et de Proclus, qui consiste à multiplier les intermédiaires entre l'âme et le corps et à distinguer trois véhicules de l'âme. Proclus admet en effet: 1) un véhicule éthéré qui rend l'âme encosmique, véhicule dont elle ne se démet jamais; 2) un véhicule pneumatique qui la rend citoyenne de la génésis; ce véhicule finira par se désagréger; 3) un dernier véhicule, le corps mortel, ou véhicule ostréux.

Pourquoi Pléthon n'admet-il qu'un véhicule? Tout d'abord parce qu'il a fait des *Oracles* la référence absolue. Or dans la collection qu'il possède, il n'est question que d'un pneuma. On pourra objecter que Psellos qui a lu le commentaire de Proclus, signale dans sa propre exégèse qu'il faut en distinguer deux. Il convient donc de se demander pourquoi Pléthon ne tient pas compte de sa remarque.

L'une des thèses fondamentales de Pléthon est que, dans la mesure où il est composé de deux éléments hétérogènes, l'un mortel et l'autre immortel,

¹⁵⁹ Voir G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, Paris, Louvain, 1945, réimpression Garland Publishing Inc., New York, Londres 1987; J. F. FINAMORE, *Iamblichus*, cit., pp. 1-9.

¹⁶⁰ *De differentiis* VI, §1; *Réplique*, cit., VI, §1: Pléthon n'admet pas de cinquième essence, corps incorruptible en soi qui mettrait en mouvement le feu dans le ciel; au contraire, le feu doit être mû d'un mouvement éternel qui lui est propre; il doit être mû en cercle.

l'homme doit être la limite commune aux deux et assurer la liaison entre eux. Son être composé est le lien de l'univers (c'est une thèse souvent répétée dans le *Traité des lois*). Or dans l'homme lui-même, comment la liaison peut-elle s'effectuer? La réponse se trouve dans les *Oracles* et dans le *Commentaire* que Pléthon en donne: l'âme rationnelle possède un véhicule, pneuma très subtil dont elle ne se démet jamais; mais ce pneuma n'est pas un corps inanimé (sans quoi, l'âme ne pourrait pas animer le corps mortel c'est-à-dire lui transmettre la vie); ce corps subtil est lui-même animé par une image (*eidôlon*) de l'âme rationnelle; cette «idole», cette image de l'âme rationnelle, c'est l'âme *alogon* ou irrationnelle; or, cette âme irrationnelle a pour fonction l'imagination et la sensation. Et c'est grâce au pneuma, corps subtil éthéré, animé par l'idole, que l'âme peut en fin de compte animer et donc vivifier le corps mortel. Mais si la liaison est possible, c'est en raison de la parenté (*syggeneia*)¹⁶¹ entre les deux éléments corporels (le pneuma et le corps mortel) qui sont entrelacés, entretissés, enchevêtrés (cette métaphore du tissage ayant pour source Platon, Porphyre, Philopon, Proclus). Le point d'accrochage est donc unique.

Ainsi, la centralité de l'homme dans l'univers se fonde sur la liaison pneumatique. Mais quel est donc pour Pléthon l'enjeu profond de cette thèse; pourquoi la reprend-il à son compte? Ce qui lui importe avant tout c'est de donner du poids à l'idée de la mission terrestre de l'âme. Cette mission terrestre revêt pour lui un sens très positif. Pléthon vit à une époque où l'un des problèmes majeurs qui se posent pour ce qui reste de l'empire byzantin agonisant, est la défense de son territoire. Au début du XV^{ème} siècle, l'empereur Manuel II Paléologue fait reconstruire l'Hexamilion, la muraille qui permet de défendre l'isthme de Corinthe, pensant ainsi interdire l'accès du Péloponnèse aux Turcs. Mais personne ne viendra défendre ce verrou stratégique¹⁶². L'une des idées forces de Pléthon (grand lecteur d'Épictète), lorsqu'il compose son *Traité des vertus*, est qu'il faut tenir son poste, garder sa place. Pour cela il faut développer la vertu de courage: d'une part, celle qui consiste à résister aux événements adverses, et d'autre part, celle qui permet d'affronter le danger en allant au devant de lui.

Mais sur quoi fonder la vertu de courage? En fait, il faut que le soldat-citoyen n'ait pas peur de mourir, et donc qu'il soit bien certain que son âme est absolument immortelle, que son être véritable ne risque rien. Et c'est pour cela que Pléthon est platonicien. L'homme doit tenir son poste, coûte que coûte, et donc s'investir dans sa mission terrestre, en la prenant très au sérieux. En contemplant et en connaissant les réalités intelligibles, il apprend que son âme est immortelle, il apprend quel rôle il a à jouer dans l'univers, et dans la cité; il apprend aussi qu'il ne doit pas se laisser entraîner ici-bas dans des excès de plaisirs, d'honneurs et de richesses, dans tout ce qui finalement alourdirait, épaissirait son pneuma.

Voilà l'arrière-plan de sa théorie du véhicule de l'âme; elle répond au fond à des enjeux très politiques. Il y a un intérêt, pour rendre les gens courageux, à considérer que la plus grande partie possible de l'homme est immortelle par

¹⁶¹ Ce terme désigne leur parenté, mais aussi le fait qu'il «naissent ensemble»: le pneuma s'introduit au moment de la naissance.

¹⁶² Voir F. MASAI, *Pléthon*, cit., p. 84; D. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec*, cit., pp. 168-170.

nature, ou immortalisée par le contact avec l'âme; et Pléthon n'a pas intérêt à raffiner avec Proclus en disant que c'est seulement l'*akrotès*, le sommet des facultés irrationnelles qui est immortalisé avec le premier véhicule. Comme il trouve la théorie qui lui convient dans les *Oracles* considérés comme extrêmement anciens, il ne va surtout pas chercher à apporter des nouveautés tirées de Proclus.

Pour Ficin, le contexte est très différent, et sa théorie du pneuma et du véhicule de l'âme est beaucoup plus compliquée. Mais précisément, Ficin va solliciter le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles*, pour certains des aspects de cette théorie; il va même insérer presque tout le long commentaire de Pléthon sur l'oracle 14 qui concerne le pneuma, en le traduisant, en le paraphrasant parfois et en l'entrecoupant de diverses remarques. Je vais donc tenter d'éclaircir ce point. Mes explications ne concernent que la *Théologie platonicienne* de Ficin (car la théorie du *De Vita* mériterait d'autres développements).

Ficin est fils de médecin et se présente lui-même comme un médecin de l'âme (à la suite de Jésus médecin de l'âme). A propos du pneuma, il a une théorie de base qui est médicale et qui est héritée de Galien et d'auteurs arabes médiévaux. Au début de la *Théologie platonicienne* (VII, 6)¹⁶³, il présente cette théorie médicale du pneuma: «L'âme elle-même étant très pure, comme l'enseigne la vraie philosophie, elle n'est unie à ce corps grossier et terreux, si différent d'elle, que par une sorte de corpuscule très subtil et très lumineux (*tenuissimum et lucidissimum*)¹⁶⁴ que nous appelons 'esprit' (*spiritus* traduit en latin le mot *pneuma*), né sous l'influence de la chaleur du cœur de la partie la plus limpide du sang, et répandu ensuite dans l'ensemble du corps».

Mais chez Ficin, cette conception médicale du pneuma est prise en charge, insérée, exprimée ou traduite dans une théorie néoplatonicienne du pneuma, et pour être plus précis, dans une théorie qui vient de Proclus. Toujours dans le même texte, Ficin explique en effet que ce pneuma a des fonctions que nous appellerions psychologiques: c'est un corps très subtil qui fonctionne comme une sorte d'écran sur lequel vient se projeter l'image de l'âme rationnelle; cette image de l'âme rationnelle, c'est comme le dit Ficin lui-même (à la suite de Pléthon), ce que les platoniciens appellent l'"idole" de l'âme rationnelle, ("*eidôlon*" voulant simplement dire «image» en grec); c'est l'âme *alogon*, l'âme irrationnelle, qui comprend les fonctions irrationnelles que sont l'imagination et la sensation, ainsi que la fonction de vivification. Ainsi (XIII, 2, t. 2, p. 207), «la puissance de vivifier le corps et de le régir: c'est ce que les platoniciens appellent l'idole». Il correspond (mais n'équivaut pas) à ce que Proclus (*In Tim.* III, 299, 1-5) appelle le véhicule pneumatique de l'âme.

Ficin poursuit: «L'âme, s'insinuant facilement dans cet 'esprit' qui a une très grande parenté avec elle, se répand d'abord en lui tout entière, puis, par son intermédiaire, dans l'ensemble du corps, elle lui donne la vie et le mouvement et le rend vital, et c'est par lui qu'elle gouverne et meut le corps, et tout ce qui

¹⁶³ T. 1, p. 274.

¹⁶⁴ Il convient ici de corriger R. Marcel qui traduit *lucidissimum* par «éthéré» et qui produit une confusion.

passé du corps dans cet 'esprit', l'âme y étant présente, le perçoit immédiatement. Cette perception, nous l'appelons le sens. Ensuite, elle examine et juge cette perception, et c'est cet examen qui est la fantaisie¹⁶⁵. Notons bien que ce pneuma-là est corruptible, qu'il peut être dissout (*solutus*): Ficin ajoute que le spiritus est désuni, et partiellement dissout (il y a *solutio*) lorsque le corps est blessé et la chair dissoute (*soluta*)¹⁶⁶.

Cependant, chez Proclus, nous trouvons l'idée qu'à un niveau supérieur, il y a un autre véhicule de l'âme, un véhicule qui est toujours attaché à l'âme et qui est son véhicule céleste; ce véhicule rend l'âme encosmique; c'est son corps premier; c'est avec lui qu'elle effectue sa descente à travers les sphères célestes; et elle ne se démettra jamais de lui. Et comme il ne la quittera jamais, il est immortel. Ce véhicule est fait d'éther, c'est-à-dire de la matière même des astres. Ficin jusqu'ici suit entièrement Proclus¹⁶⁷.

Ce véhicule est-il le siège de fonctions que nous appellerions psychologiques? La réponse de Proclus (qui suit Syrianus) est qu'il ne contient que l'*akrotès* de la vie irrationnelle, le sommet de l'imagination¹⁶⁸. Autrement dit, dans le premier véhicule, la fonction imaginative n'est pas déployée; elle est entièrement concentrée en elle-même. Ce n'est que dans le deuxième véhicule, que la vie irrationnelle s'étend et se fractionne¹⁶⁹. Et c'est là que Ficin va s'adresser, à propos de ce premier véhicule de l'âme qui est si important (puisque c'est le véhicule supérieur de l'âme), à une autorité supposée extrêmement ancienne, celle des premiers Prisci, celle des mages disciples de Zoroastre; il le fait à travers le *Commentaire* de Pléthon *sur les Oracles*, qu'il va recopier presque littéralement sans s'apercevoir que Pléthon a lui-même effectué un montage à partir de Synésius, de Jamblique et parfois de Proclus, pour expliquer les *Oracles*.

Ficin expose ainsi le problème: il arrive dans certains cas et pour très peu d'hommes, certains miracles donc il faut rendre compte: certaines personnes sont ravies au ciel. C'est le cas de St Paul, d'Elie, de Tât, le fils d'Hermès; Augustin (*Cité de Dieu*, XIV, 24) rapporte l'exemple du prêtre de Calama¹⁷⁰, et l'on peut encore trouver d'autres exemples dans la littérature païenne. (Cette question importante du ravissement sera examinée par Ficin à deux reprises, c'est-à-dire au livre XIII et au chapitre 4 du livre XVIII). Or, dans les moments de ravissement, qui sont parfois très courts, le corps est inerte, comme mort, et pourtant on a des visions et on entend des voix. Comment l'expliquer?

Les mages disent: «Ne souille pas l'esprit (le pneuma) et n'approfondis pas la surface»; c'est, explique Ficin, qui copie Pléthon, le véhicule lui-même qu'ils appellent «esprit» (pneuma). Or, les mages disent également que «l'idole a aussi

¹⁶⁵ J'ai légèrement modifié la traduction de R. Marcel. Voir aussi IX, 5, T.II, p. 30 où Ficin donne plus de détails.

¹⁶⁶ Voir VII, 6, t. 1, p. 274 et IX, 5, t. 2, p. 33; la source est sans doute Proclus (*In Tim.* III, 299, 1-5) qui explique que le véhicule pneumatique est mortel.

¹⁶⁷ *In Tim.* III, 298, 7-30; 299, 1-5; *Éléments de théologie*, §196. Sur la distinction et la jonction entre les deux véhicules chez Ficin, voir T. II, pp. 239-240.

¹⁶⁸ Il est défini comme une sensibilité unique impassible (*mia aisthêsis kai apathês*).

¹⁶⁹ Proclus, *In Tim.* III, 236, 31-238, 1; voir J. F. FINAMORE, *Iamblichus*, cit., p. 87.

¹⁷⁰ T. II, p. 205.

une place dans la région resplendissante»; le mot «idole», rappelle Ficin qui suit Proclus à travers Pléthon¹⁷¹, signifie «image de l'âme rationnelle». Il faut donc comprendre que l'âme rationnelle se projette sur des écrans successifs, une idole étant simplement une projection de l'âme rationnelle¹⁷²; Ficin distingue ainsi une multiplicité de projections et donc d'idoles¹⁷³: il peut y avoir à partir d'une même âme rationnelle des projections d'âme sur divers écrans, sur le véhicule éthéré puis sur le pneuma. «Par ailleurs, poursuit Ficin, ces philosophes pensent qu'il y a dans cette idole (c'est-à-dire dans celle qui est projetée sur le premier véhicule: il ne s'agit plus ici de l'idole dont il a été question précédemment, autrement dit de l'idole qui se projette sur l'écran du pneuma)¹⁷⁴, «une sorte de fantaisie irrationnelle et confuse, et même des sens tels que dans tout le véhicule (c'est-à-dire dans le véhicule éthéré) on voit et on entend (Ficin recopie le texte de Pléthon), sens à vrai dire (glose Ficin) dont très peu d'hommes se servent et très rarement. Cependant chaque fois qu'un homme, délaissant pour un temps son corps terrestre se recueille dans son corps céleste, c'est grâce à ces sens que souvent il perçoit les admirables harmonies célestes, les voix et les corps des démons»¹⁷⁵. Il y aurait donc, selon Ficin, des sens et une imagination (une fonction imaginative et même sensitive), totalement indépendants du corps mortel et des organes des sens, c'est-à-dire des organes corporels; c'est ce que le *Commentaire* de Pléthon lui indique, ou plutôt semble lui indiquer. Cette projection de l'âme sur le véhicule éthéré (sur le premier véhicule) développe donc, selon Ficin, de véritables images visuelles et sonores; Proclus, lui, ne plaçait que l'*akrotès* de la fonction imaginative sur le premier véhicule. Quoiqu'il en soit, Ficin, une fois de plus a tenu, pour expliquer ce phénomène tout à fait exceptionnel du ravissement, à faire appel à l'autorité des plus anciens Prisci, celle des mages disciples de Zoroastre.

Mais en réalité Pléthon, lui, n'admet qu'un seul véhicule, et n'a jamais voulu dire ce que Ficin lui fait dire, ou plutôt, fait dire aux mages: Pléthon ne définit pas le pneuma comme une vapeur chaude issue du sang, et surtout, dans son *Commentaire*, il parle de l'imagination et de la sensation ordinaires, de celle dont tous les hommes font l'expérience quotidiennement. D'où vient donc la confusion?

Dans la collection de Pléthon, les oracles 14 et 15 sur le pneuma et sur l'idole, précèdent un groupe d'oracles qui concernent un rite initiatique (*téléte*) assez exceptionnel; plus précisément, certaines pratiques religieuses au cours desquelles des initiés voient ou du moins pensent voir des lumières divines et entendre des voix. Or, Pléthon, dans son *Commentaire*, va mettre en garde contre ces pratiques religieuses, et sans doute s'opposer ainsi, à mots couverts,

¹⁷¹ *Eléments de Théologie* §64; et surtout *Théologie Platonicienne*, III, 6, p. 23, 21.

¹⁷² Il faut corriger ainsi la traduction de R. Marcel (p. 194, l. 13-14): «ils affirment que l'âme rationnelle... exerce sur le véhicule, une action vivifiante que nous avons souvent nommée idole de l'âme». En effet, c'est l'action vivifiante, la fonction de vivification, qui est l'idole, et non le véhicule: *quod* se rapporte à *actum vivificum* et pas à *vehiculum*.

¹⁷³ Voir aussi T. II, p. 210. De la même façon, il emploie le terme «véhicule» pour qualifier plusieurs réalités: voir par exemple T. II, p. 42.

¹⁷⁴ KRISTELLER, *The Philosophy*, cit., pp. 371-372.

¹⁷⁵ T. III, p. 195.

au palamisme¹⁷⁶. Il convient de rappeler qu'à cette époque le palamisme était la théologie grecque officielle, et que Grégoire Palamas avait défendu les moines hésychastes qui prétendaient voir directement la lumière incréée de Dieu. Mais Ficin n'est pas du tout au courant des positions de Pléthon et ne comprend absolument pas les restrictions qu'il propose. Il comprend le texte de Pléthon au premier degré et tout en le recopiant, il lui fait subir quelques distorsions.

Brigitte Tambrun
CNRS- CERL

¹⁷⁶ Voir mon article, «Allusions antipalamites dans le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques*», *Revue des études augustinienes*, 38, 1 (1992), pp. 168-179.

SOMMAIRE

PREMIER NUMERO

1999

Avant-propos	
STÉPHANE TOUSSAINT - SEBASTIANO GENTILE	7
Marsile Ficino et le <i>Commentaire</i> de Pléthon sur les <i>Oracles chaldaïques</i>	
BRIGITTE TAMBRUN	9
Il Bene e le ombre. <i>Excerpta</i> ficiniani dal <i>Commento alla «Repubblica»</i> di Proclo	
ANDREA RABASSINI	49
Ficino e la Rivelazione Onirica	
CESARE VASOLI	67
A philosophical prototype: Dreams and Wisdom in Ficino	
STÉPHANE TOUSSAINT	77
The stuff dreams are made of: Ficino's magic mirrors	
SERGIUS KODERA	85
Ich Sah: Die Bedeutung der Bildtheorie der Renaissance	
ELISABETH VON SAMSONOW	101
Astral dreams in R. Yohanan Alemanno's writings	
MOSHE IDEL	111
Psychoanalytische Bemerkungen zu Rhetorik und Ästhetik des Traums	
AUGUST RUHS	129
Synésios de Cyrène, le sommeil et les rêves dans l'antiquité tardive	
MICHEL-YVES PERRIN	141
Scheda. Il <i>De somniis</i> di Sinesio tradotto da Ficino	
ANDREA RABASSINI	153
Synesius <i>De somniis</i> translatus a Marsilio Ficino	156